



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية : (٢)

عن المروبة والاسلام

تور عصمت سيف الدولة

0017712



Bibliotheca Alexandrina

عن
المروبة والاسلام



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية: (٢)

عن المروبة والاسلام

الدكتور عصمت سيف الدولة

« الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتيبناها مركز دراسات الوحدة العربية »

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» - شارع ليون - ص.ب. : ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٠٢٢٣٤ - برقياً: «مرعبي»
تلکس: ٢٣١١٤ مارابي

حقوق النشر محفوظة للمركز

الطبعة الاولى

بيروت: آذار/ مارس ١٩٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فأما الزيد فيذهب جُفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾

(الرعد: ١٧)

صدق الله العظيم

المحتويات

بيان	١٠
الفصل الأول : الظالمون	
لزوم ما لا يلزم	١٢
الانتهاء المتعدد	١٦
عن الأمة	٢٥
الدين والمجتمع	٣٩
أمة الإسلام	٥٢
اول دستور	٥٩
العدوان	٨٥
الوحدة	٩٤
دولة الخلافة	١٠٨
الامبراطورية	١١٩
الدولة الممكنة	١٣٥

الهروب إلى الماضي ١٦٥

الفصل الثاني : المنافقون

لماذا المنافقون؟ ١٧٤

قصة «العلمانية» ١٨٦

في اليهودية ١٩١

ازدواج السلطة ١٩٦

الصراع ٢٠٧

النهاية ٢١٥

الدولة، ما الدولة؟ ٢١٩

عودة الى الوطن ٢٣٤

وفي الإسلام ٢٣٨

التفاق ٢٤٠

الإسلام وأصول الحكم ٢٤٦

الخليفة والسلطان ٢٥٤

متى؟ ٢٦٣

دين للدنيا ٢٧٤

قصة حياة مسلم ٢٩٠

التقدم والعلم ٣٠٩

آية المناهضة ٣٢٣

الفصل الثالث : الجواب

اغتناب العقول ٣٣١

٣٣٤	الامبريالية الحضارية
٣٤١	قادة الرأي العام
٣٤٥	الانسان المهدف
٣٥٥	اعتراض جانبي
٣٥٨	ذو الحدين
٣٦٢	الشخصية العربية
٣٦٦	مصر العربية
٣٦٧	عن الماضي الاقليمي
٣٧٨	الانتفاء القومي
٣٨٨	اتجاهات الشباب العربي
٣٩٣	مشكلات الحياة
٣٩٧	القهر المادي
٤١٨	التخريب والتغريب
٤٢٨	خلاصة
٤٢٩	الاستعمار الجديد
٤٥٣	فهل يفلحون ؟
٤٥٦	ثورة الشباب
٤٦٢	اسطورة الامام شامل
٤٧٣	لماذا إذن ؟
٤٧٥	هل يعرفون ؟

بيان

في الوطن العربي طائفتان اختلفتا فاتفقتا. طائفة تناهض الاسلام بالعروية وطائفة تناهض العروية بالاسلام. فهما مختلفتان. وتجهل كلتاها العروية والاسلام كليهما فهما متفقتان. وانهما لتشيران في الوطن العربي عاصفة غبراء من الجدل تكاد تضل الشعب العربي المسلم عن سبيله القويم. وانهما لتحرضان الشباب العربي على معارك نكراء تكاد تلهيه عن معركة تحرير أمته.

هذا حديث الى الشعب العربي عن الطائفتين تباعا. سيقول نفر من يقرأونه: ما بال هذا الرجل يتلو آيات الكتاب لا يلتمس فيها عوناً من رجال الدين، فنقول لاننا مسلمون، ولا كهانة في الاسلام. وسيقول نفر: ما باله يتحدث عن الأمة العربية لا يلتمس عوناً من مفكريها؟ فنقول لهم: هذا مذهبنا. مذهبنا الاسلامي في القومية ومذهبنا القومي في الاسلام، فلينظروا ماذا

هم فاعلون . أما الطائفتان فَسَيُنْظَرُهم الشعب العربي إلى حين
﴿ إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ﴾ (يونس : ٤٩) . صدق
الله العظيم .

د. عصمت سيف الدولة

القاهرة: أيلول / سبتمبر ١٩٨٥

الفصل الأول

الظالمون

لزوم ما لا يلزم

١ - إن الحديث عن «العروبة والاسلام» ليس حديثا عن كل من الاسلام والعروبة بل هو حديث عن العلاقة بينهما. فهل يحتاج الشعب العربي، في هذه المرحلة من تاريخه، إلى معرفة العلاقة بين العروبة والاسلام ليحل مشكلات تحرره وتقدمه؟ هل يقف الشعب العربي، في هذه المرحلة من تاريخه، موقف الاختيار الملزم بين العروبة والاسلام ليدافع عن حرية امته ووحدتها وتقدمها؟... هل تلزمه العروبة بغير ما يلزمه به الاسلام، فعليه أن يختار فيما بينهما ليتحرر وطنه ومواطناه؟... أبدا. إنه شعب معتدى عليه من خارجه، اغتصابا واحتلالا وهيمنة وتبعية. ومعتدى عليه من داخله، قهرا وظلما واذلالا واستغلالا.

فإن هو استجاب لما تلزمه به العروبة، ولولم يعر من

العروبة إلا انها انتهت إلى احياء من البشر كفته أدنى قوانين الحركة. إن كل الكائنات الحية مسلحة بقانون «الفعل المنعكس الشرطي» للدفاع عن ذواتها إذا ما أحاط بذواتها الخطر؛ تردّ الفعل حتى لو لم تكن فاعلة. فما بال العربي تكاد المخاطر المحيطة به أن تعصف بوجوده ذاته. وما بال الإنسان العربي، وهو المسلّح، دون الكائنات جميعاً، بقانون الجدل الذي يملك به المقدرة على إدراك التناقض بين واقعه وحاجته، ويعرف به أسباب حل هذا التناقض، ويستطيع به أن يجسد بعمله في الواقع ما يوقف به معاناته ويفرض به ارادته. فإن وعى العروبة انتهاء إلى أمته لعرف معرفة اليقين ان التناقض الاساسي بين واقعه وحاجته يتمثل في أن ليس كل ما هو متاح في أمته من أسباب التحرر والتقدم متاحاً له ليتحرر ويتقدم، لأن العدوان الخارجي يسلبه إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته، فيحول دون أن يطوّر حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل، ولأن العدوان الداخلي يسلبه القدر الأكبر مما أفلت من العدوان الخارجي فيستأثر به من دونه احتكاراً واستغلالاً، ثم يفرض عليه تلك القسمة الضيزى بالقهر والظلم والإذلال، ويحول دون ثورته بما يبقيه عليه من جهل وفقر ومرض فيبقيه عاجزاً عن استرداد امكانيات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته فلا يستطيع أن يطوّر حياته بما هو ممكن ومتاح، لا أكثر ولا أقل. وإنه ليعرف معرفة اليقين ان العدوان الخارجي والعدوان الداخلي حليفان عليه يحقق كل منهما بعدوانه

ما يمكن الآخر من العدوان، وأولم يكونا متحالفين. فإن كان أكثر وعياً لوعى دلالة الدروس الصارمة التي يتلقاها كل يوم من أحداث عصره، لعرف معرفة اليقين أن لا أمل، لا أمل على الإطلاق، في أن يتقدم حرية ورخاء بقدر ما هو متاح في أمته إلا بأن يواجه أعداءه جميعاً فيسترد حريته ويقيم وحدته القومية. وإنه ليتعلم كل يوم أن البشرية قد دخلت عصر الانتاج الكبير والدول العملاقة، وأن مصير الاقزام من الدول أن تحتمي، رغبة أو كارهة، بمظلة التبعية السياسية لدفع خطر العدوان، والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع، وأن تدفع من حرية وطنها اثماً باهظة لمن يحميها أو يغذيها. يحميها ولو من بطشه ذاته. ويغذيها ولو من ثروتها ذاتها.

وإن بعض هذا، وليس كله، لقمين بأن يحدد للشعب العربي أعداءه بأسمائهم ودولهم ونظمهم، ويأن يحفزهم ويحرضه على سحقهم سحقاً، إذ أن سحقهم سحقاً هو الطريق الوحيد المفتوح إلى التحرر والوحدة والتقدم ثم الرخاء.

أما إن استجاب الشعب العربي لما يلزمه به الاسلام فقد تلقى من الله أمراً صريحاً بالقتال ضد المعتدين: قال تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ (البقرة: ١٩٤)، وقال: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾ (النساء: ٧٥). ثم قضى، سبحانه، بأن من سكنت على الظلم قد ظلم نفسه،

وأنذره بجهَنهم مع الظالمين أنفسهم. قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُم
 الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَا كُنْتُمْ؟ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا
 أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا؟ فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ
 مَصِيرًا﴾ (النساء: ٩٧). إنه سبحانه، لا يَحْرُضُ عَلَى الهَجْرَةِ، بَلْ
 يَتَحَدَّى بِهَا مُمَاحِكَاتِ الْأَذْلَاءِ. قَبْلَ الهَجْرَةِ المَقَاوِمَةِ. بِكُلِّ حِيلَةٍ
 وَكُلِّ سَبِيلٍ. قَالَ تَعَالَى مَكْمَلًا نَذِيرَهُ: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ
 وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ
 أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ، وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا﴾. (النساء: ٩٨ ، ٩٩) .

ثم انه، سبحانه، قد حرّم السلبية والتواكل، وأنذر بأن
 شيئاً من الحياة التي يكرهها الناس لن يتغير إلا إذا غيّر الناس ما
 بأنفسهم. قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَ بِقَوْمٍ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ﴾
 (الرعد: ١١). وقال: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا
 مُصْلِحُونَ﴾ (هود: ١١٧). وَذَهَبَ فِي تَحْرِیضِ الْمَظْلُومِينَ عَلَى
 الْمَقَاوِمَةِ إِلَى حَدِّ أَنْهُ عَلَّمَهُمْ أَنَّهُ، سَبْحَانَهُ، يَحِبُّ مِنْهُمْ الْمَقَاوِمَةَ حَتَّى
 لَوْ كَانَتْ أَدَاتُهَا سَيْئَةً، وَإِنْ مَقَاوِمَةُ الظُّلْمِ تَبِيحُ كُلِّ الْوَسَائِلِ
 وَتَطْهَرُهَا مِمَّا يَكُونُ فِي طَبِيعَتِهَا مِنْ سُوءٍ. قَالَ: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ
 بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (النساء: ١٤٨). ثُمَّ أَنَّهُ قَدْ أَخْبَرَ بِأَنْ
 الِاعْتِذَارَ عَنِ التَّقْصِيرِ فِيمَا يَحِبُّ، بِأَنْ ثَمَّةَ مِنْ ضُلَلِ الْمُقْصِرِينَ،
 اعْتِذَارٌ غَيْرُ مَقْبُولٍ. وَأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ أَنْ يَتَّهِمَ غَيْرَهُ بِأَنَّهُ قَدْ
 أَضْلَاهُ لِيُرى نَفْسَهُ مِنَ الضَّلَالِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿كَلِمَاتٍ دَخَلَ أَمَةٌ
 لَعَنَتْ أَخْتَهَا، حَتَّى إِذَا آذَرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أَخْرَاهُمِ لَأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا

هؤلاء أضلّونا فاتّهم عذابا ضعفا من النار، قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون ﴿ (الأعراف: ٣٨) . فدل على أن الغفلة التي تمكّن المضللين من ضحاياهم ذنب من ذنوب الضحايا انفسهم يضاف الى ما ظلموا به أنفسهم، فيضاعف لهم العذاب، وأخيرا قضى بأن من قبل الذل كفر حين قضى بأن: ﴿ والله العزة ولسوله وللمؤمنين ﴾ (المنافقون: ٨) .

وإن بعض هذا وليس كله لَقَمين بأن يحدد للشعب العربي اعداءه باسمائهم ودولهم ونظمهم، وأن يحفزهم ويحرضه على سحقهم سحقا، إذ أن سحقهم سحقا هو الطريق الوحيد المفتوح إلى طاعة الله ورضوانه.

إذن، لا يقف الشعب العربي، في هذه المرحلة من تاريخه، موقف الاختيار الملزم بين العروبة والاسلام ليدافع عن امته وحرية وتقدمه. يكفيه ايها. أمّا معا ففوق كفايته. ومع ذلك، أو بالرغم من ذلك، فإن الشعب العربي في حاجة الى الحديث عن العلاقة بين العروبة والاسلام.

الانتفاء المتعدد

٢ - فهل يكون ذلك لأن كلاً من الاسلام والعروبة علاقة انتفاء الى مضمون واحد أو مضامين متشابهة، مما قد يؤدي إلى الخلط بينهما فيلزم تحديد العلاقة بينهما منعا للخلط؟... أبدأ أيضا. إن الاسلام علاقة انتفاء إلى دين (عقيدة). هكذا جاء

رسالة . «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» (الصف: ٩) . وهكذا ارتضاه الله لنا حين اكتمل . «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» (المائدة: ٣) . ثم وصانا بالابقاء على علاقة الانتهاء الى الدين هذه والمحافظة عليها «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى: أن اقيموا الدين ولا تفرقوا فيه» (الشورى: ١٣) . أما العروبة فعلاقة انتهاء إلى أمة بشطري تكوينها: الشعب والأرض، وما أثمر شطراها على مدى التاريخ من حضارة . إنها انتهاء إلى وضع تاريخي بينا الدين وضع إلهي .

وقد تلتقي القبائل والشعوب والامم في علاقة انتهاء إلى دين واحد . ألم تر كيف تحدث القرآن عن الرسل والانبياء واقوامهم ثم وحد بينهم في الدين فكانوا مسلمين . «ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما» (آل عمران: ٦٧) . «ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب: يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون» (البقرة: ١٣٢) . «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» (البقرة: ١٣٦) . «فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله، آمنا بالله واشهد أنا مسلمون» (آل عمران: ٥٢) . إذ «إن الدين عند الله الإسلام»

(آل عمران : ١٩) مع انه ، سبحانه ، قد شاء أن تتعدد الأمم . ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾ (هود : ١١٨) . ثم ألم تر أن الله يقول عن كتاب المسلمين ﴿ أعجمي وعربي ؟ قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ﴾ (فصلت : ٤٤) . وحدة الكتاب هنا لم تلغ تمايز الناس عجماً وعرباً وإن التقوا عليه هدى وشفاء . وقال الله تعالى : ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ (الحجرات : ١٣) . فأقر التمايز بين المجتمعات من حيث طور التكوين الاجتماعي . إذ القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي تلتقي ، فتميز ، على وحدة النسب العرقي ، حقاً أو وهماً ، ولا تنتسب إلى أرض تخصها من دون الناس ولو كانت مقيمة عليها . أما الشعب فجماعة أكثر تطوراً باستقرارها على أرض تخصها من دون الناس تنتسب إليها وتتوه فيها الانساب العرقية فلا يعتد بها في التمييز . كذلك قيل ان القبائل هم الحجازيون ، أما الشعوب فحيث يتميز الناس بنسبتهم إلى الأرض فيما يلي الحجاز جنوباً من سبأ وحضرموت وما يليهم شمالاً من الروم ، وشرقاً من الفرس . المهم أن القرآن قد اشار الى التمايز بين القبائل والشعوب والأمم ولكنه لم يجعل لهذا التمايز أثراً نافياً لوحدة العقيدة .

وقد يتعدد الانتفاء الديني (العقائدي) في الأمة الواحدة بدون أن يمس التعدد وحدة الأمة . وفي القرآن عشرات الآيات التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المتممين الى اديان متعددة في الأمة

الواحدة وتوصي برعايتها. ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ﴾ (آل عمران: ٦٤). فلتأمل. ان الاسلام لا يدعو اهل الكتاب في المجتمع الواحد الى التخلي عن دينهم والانتفاء إليه. لا يدعوهم إليه بل يدعوهم معه. ليعيشوا معا على كلمة «سواء». . ليست كلمة المسلمين وليست كلمة أهل الكتاب، بل كلمة سواء بينهم جميعا على ما هو مشترك في الاديان السماوية ﴿الا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا﴾. أما فيما بينهم فلا سيطرة ولا هيمنة ولا استعلاء ولا قهر. لا من جانب المسلمين ولا من جانب أهل الكتاب. ﴿ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله﴾. واهل الكتاب، كما هو معروف، هم النصارى واليهود. إنهم ليسوا مسلمين ولكن هذا لا يعني انهم ليسوا مواطنين صالحين بل ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾ (آل عمران: ١١٣ ، ١١٤). إنهم يحققون بعملهم خلاصة ما جاء الاسلام يأمر به المسلمين ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران: ١٠٤).

والقرآن يتحدث عن المسلمين وأهل الكتاب الذين يتمتعون إلى أمة واحدة أو شعب واحد. من أجل هذا نظم علاقات التعايش فيما بينهم اجتماعيا مع أنهم مختلفون ديناً. إنهم يتتجون

معا ويستهلكون معا ويتزاورون ويستضيف بعضهم بعضاً، فقال: ﴿اليوم أُحِلَّ لَكُمْ الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم﴾ (المائدة: ٥). وقد تنشأ فيما بينهم أوشاج المودة فيود المسلم لو تزوج من كتابية تكون سِتراً له، ويأتمنها على نفسه وماله وتربية أولاده، فأحل الزواج بها ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا اتيموهنَّ أجورهنَّ﴾. وأمر بحفظ أعراضهن إلى حد أن قرن بين الزنا بالكتابية وتعبير الكفر حتى لو كانت راضية فأتم الآية بقوله: ﴿محصنين غير مسافحين ولا متخليي أخدان، ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (المائدة: ٥). وفي هذه الحياة الاجتماعية المشتركة، مع اختلاف الدين، لا يستبعد أن يتحاور المسلمون وأهل الكتاب حول أيهم أصبح انتهاء إلى عقيدته، وأية عقيدة هي الحق، فحرص القرآن على ألا يسمح المسلم لهذا الحوار بأن يصل إلى حد المساس بوحدة انتمائهم إلى مجتمع واحد. قال فامر: ﴿ولا تحادلوأهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ (العنكبوت: ٤٦). فإن أوفى المسلم بما أمر وأحال بعض أهل الكتاب الحوار إلى خصومة أو عداوة فإن القرآن يوصي المسلمين بالألّا يحلوا العداوة إلى شقاق وتمزق، مُقرّاً بأن العداوة بين الناس في المجتمع الواحد لا تقطع علاقة الانتماء المشتركة إلى هذا المجتمع. بل إن القرآن يذهب إلى حد تنبيه المسلمين إلى أن قد تنتهي العداوة إلى مودة كما نبههم في آية أخرى إلى أن قد يكون في القتال الذي يكرهونه خير كثير. كذلك العداوة. قال: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم

منهم مودة، والله قدير والله غفور رحيم ﴿المتحنة: ٧﴾.

لم يأذن الله للمسلمين بقتال غير المسلمين ممن يتمنون معهم إلى مجتمع واحد إلا في حالتين: الأولى، محاولة غير المسلمين إكراه المسلمين بالقتال على الردة عن دينهم، والثانية، قيام غير المسلمين بإخراج المسلمين من ديارهم. قال تعالى: ﴿لَا يَهَاجِمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرَهُهُمْ وَيَقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِهِمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة: ٨، ٩). فما البرُّ الذي أحب الله من المسلمين أن يَبْرُوا به أبناء امتهم من غير المسلمين؟... إنه من ﴿آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ، وَالْمَوْلُفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ (البقرة: ١٧٧). وما القسط الذي أحب الله من المسلمين أن يقسطوه إلى أبناء امتهم من غير المسلمين؟ إنه العدل: ﴿وَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (يونس: ٤٧). ولا يقوم العدل إلا على أساس المساواة بين الناس.

إذن فهذه حياة اجتماعية كاملة ينظم الاسلام علاقات الناس فيها على أساس من انتمايهم إلى مجتمع واحد بما يحفظ للمجتمع أمته ووحدته، ويساوي بين المتتمين إليه بدون مساس

بتعدد علاقات الانتفاء الديني بين افراده.

٣ - ثم إن الاسلام علاقة انتهاء تنشأ بالتمييز، فالادراك، فالايمان. تقف فيه مهمة الرسول عند ابلاغ الرسالة: ﴿وما على الرسول إلا البلاغ﴾ (المائدة: ٩٩). و﴿وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾ (العنكبوت: ١٨). وما ينبغي لرسول أن يذهب إلى ابعد من هذا. ﴿ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفیظا﴾ (النساء: ٨٠). ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفیظا﴾ (الشورى: ٤٨). ﴿فلذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر﴾ (الغاشية: ٢١ و ٢٢). ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين﴾ (النحل: ١٢٥). وفي كل الحالات حرم الاسلام إكراه غير المسلمين على الانتفاء إليه إكراهاً مادياً أو معنوياً وناط بالايمان بحرية الاختيار. ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة: ٢٥٦). ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩).

كان هذا، ولم يزل، سبيل الإسلام إلى الايمان الذي يفترض سلامة العقل ورشده، وأمثله كثيرة في القرآن: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بئناها وزيناها وما لها من فروج. والأرض مددناها والغيثا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾ (ق: ٦، ٧). ﴿قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة، من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون؟ قل أرأيتم أن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾

(القصص: ٧١ و ٧٢). ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة: ١٦٤). ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢). ﴿كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ (البقرة: ٢٤٢). الخ .

ثم ليؤمن من يريد وليكفر من يريد. ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩). وقد وضع الله في كل انسان العقل مقدرة على الايمان أو الكفر وله الخيار . ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميما بصيرا . إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾ (الإنسان: ٢ و ٣). ثم يأتي يوم الحساب فيلقى كل انسان جزاء ما اختار وعمل . ﴿ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾ (يس: ٥٤). ﴿اليوم نحجز كل نفس بما كسبت﴾ (غافر: ١٧). ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾ (الطور: ٢١).

وهكذا يستطيع أي انسان مميز غير مكره أن يختار الإسلام ديناً، أو أن يختار ديناً غيره أو أن يكفر بكل الأديان على مسؤوليته في الدنيا والآخرة .

أما العروبة فعلاقة انتباء إلى وضع تاريخي تدرك العربي منذ مولده وتصاحبه حتى وفاته ولو لم يكن مميزاً، ولو لم يدركها، ولو كفر بها. لا يستطيع أي انسان أن ينتمي الى العروبة أو أن

ينسلخ منها، ولو أراد. إذ الانتهاء إلى العروبة وليد تطور تاريخي سبقه ولحقه، فكان عربيا بغير إرادته، أو سبقه ولم يلحقه فلم يكن عربيا ولو أراد، لا حيلة له في الحاليتين. وهل اختار أحد والديه؟ وهل اختار أحد وطنه؟! بل هل اختار أحد «شخصيته»؟

٤ - ثم إن الاسلام علاقة انتهاء الى دين خالد في الزمان بحكم انه خاتم الرسالات والاديان. ﴿وما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ (الأحزاب: ٤٠). وخالد في المكان بحكم أنه رسالة إلى كل البشر. ﴿قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨). ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (سبا: ٢٨). أما العروبة فعلاقة انتهاء مقصورة على شعب معين من بين الشعوب ومكان معين من الأرض، علاقة انتهاء الى امة تكونت خلال مرحلة تاريخية طويلة كاستجابة موضوعية لحتمية تقدم الشعوب بعد ان استنفدت العلاقة الاسرية ثم العشائرية ثم القبلية ثم الشعوبية كل طاقاتها على تحقيق التقدم. فهي لم تواكب الزمان بداية. وحين تستنفذ الأمة العربية كل طاقاتها على تحقيق التقدم سيتقدم البشر الى علاقات انتهاء تتجاوزها تكويننا وطاقة. فهي ليست خالدة في الزمان.

٥ - لا مجال، إذن، للخلط بين علاقة الانتهاء إلى العروبة وعلاقة الانتهاء إلى الاسلام لا في الأشخاص، ولا في المضمون، ولا في حدود الانتهاء من الزمان أو المكان. وما تزال علاقة الانتهاء إلى الأسرة، أو الى القرية، أو الى المهنة، أو الى الحزب

قائمة بجوار علاقة الانتماء إلى الدولة أو إلى الوطن أو إلى الشعب بدون خلط أو اختلاط. فلا يقوم لدى الشعب العربي سبب للخلط بين العروبة والإسلام. ومع ذلك، أو بالرغم من ذلك، فإن الشعب العربي في حاجة إلى الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام.

عن الأمة

٦ - فهل يكون ذلك لأن العروبة علاقة انتماء إلى «أمة» عربية، وأن تسمية العرب «أمة» تخصيص غير مبرر إسلامياً، إذ الأمة في الإسلام هي «أمة المسلمين» أو «الأمة الإسلامية»، فتكون مقولة «الأمة العربية» بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار؟... قد يكون. ولقد كان نفر من يتوهمون أن الإسلام دينهم وحدهم، وأن الانتماء إليه مقصور عليهم دون الناس كافة يتخذون من فهمهم الخاص لدلالة كلمة «أمة» مدخلاً إلى نفي الوجود القومي للأمة العربية باسم الإسلام. ثم يزيد بعضهم أن الانتماء إلى الأمة العربية هو في حقيقته انتماء اصطنع اصطناعاً لستر مواقف معارضة أو معادية للإسلام. «كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً» (الكهف: ٥).

فلنَحْتَكِم إلى كتاب الله لعلهم يبتدون. قال تعالى: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك ومن الأحزاب من ينكر بعضه، قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به، إليه أدعو وإليه مآب.

وكذلك أنزلناه حُكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا واقٍ ﴿الرعد: ٣٦ ، ٣٧﴾ .

٧ - وردت كلمة «أمة» في أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم . وكانت كلها ذات دلالة واحدة إلا في أربع آيات . أولى هذه الآيات جاءت في سورة النحل . قال الله تعالى : ﴿إن إبراهيم كان أمةً قانتاً لله حنيفاً ، ولم يك من المشركين﴾ (الآية ١٢٠) . فدلّت الأمة على أن إبراهيم كان قدوة يُؤْتَمُّ به . وجاءت كلمة الأمة بمعنى الأجل في قوله تعالى : ﴿ولئن آخَرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أَمَةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ (هود : ٨) . وجاءت في آيتين بمعنى العقيدة أو الطريق . قال تعالى : ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾ (الزخرف : ٢٢) . وقال ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ (الزخرف : ٢٣) .

فبما عدا ذلك جاءت كلمة أمة في الآيات الباقيات للدلالة على مطلق الجماعة إذا تميزت عن غيرها أيا كان مضمون المميز . دلّ على أن الأمة جماعة انها في كل موضع جاءت في موقع الفاعل الغائب أشير إليها في الفعل بواو الجماعة . مثل في قوله تعالى : ﴿ولنكن منكم أمة يدهون إلى الخير﴾ (آل عمران : ٩٠) . وقوله : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق﴾ (الأعراف : ١٥٩) . وقوله : ﴿ومن خلقنا أمة يهدون بالحق﴾ (الأعراف : ١٨١) . وقوله ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾ (يونس : ١٩) .

ودلّ على أن الأمة مطلق الجماعة أنها قد جاءت في القرآن دالة على الجماعة من الناس والجماعة من الجن والجماعة من الحيوان والجماعة من الطير. قال تعالى: ﴿قال ادخلوا في أمم قد خلّت من قبلكم من الجن والانس﴾ (الأعراف: ٣٨). وقال: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم﴾ (الأنعام: ٣٨). وبعد ان أخبرنا عن أمر نوح عليه السلام وما اصطحبه في الفلك من أنواع المخلوقات في قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن، وما آمن معه إلا قليل﴾ (هود: ٤٠)، قص علينا ما أمر به نوحاً: ﴿قل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك﴾ (هود: ٤٨). يعني الجماعات المتميزة نوعياً من المخلوقات التي اصطحبها نوح معه.

٨ - ولما كان التمايز يفترض التعدد لتكون الجماعة متميزة عن غيرها علمنا القرآن أن الأمم متعددة في الزمان والمكان. أثبت التعدد أولاً وأرجعه إلى مشيئة الله حتى يكفّ الجدل في حكمته وأكدّه في أكثر من آية، قال: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (النحل: ٩٣). وقال: ﴿ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة﴾ (الشورى: ٨). وتحدث عن الأمم بصيغة الجمع في ثلاث عشرة آية أخرى.

أما عن التعدد في الزمان ففي البدء كان الناس أمة واحدة متميزين «أمة» بأنهم من الناس. قال تعالى: ﴿كان الناس أمة

واحدة، فيحث الله النبيين ومبشرين ومتذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴿ (البقرة: ٢١٣) .

وقال: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلقوا، ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾ (يونس: ١٩) . فالتعدد بدأ نفاذا لكلمة سبقت من الله بأن تكون الأمم متعددة وسيبقى قائما. قال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين﴾ (هود: ١١٨) . فإذا جاءت الآخرة فإنهم أمم متعددة .

قال تعالى: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ (النساء: ٤١) . وقال: ﴿ويوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا﴾ (النمل: ٨٣) . وقال: ﴿ونزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم﴾ (القصص: ٧٥) . وقال: ﴿ولله ملك السماوات والأرض، ويوم تقوم الساعة يومئذ ينحسر المبطلون. وترى كل أمة جاثية، كل أمة تُدعى إلى كتابها، اليوم نحزون ما كنتم تعملون﴾ (الجاثية: ٢٧ ، ٢٨) .

وما بين البداية والنهاية تتتابع الأمم المتعددة على آجال الزمان. لكل أمة أجل معلوم. قال تعالى: ﴿تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت ولكم ما كسبتم﴾ (البقرة: ١٣٤ و١٤١) . وقال: ﴿ولكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة﴾ (الأعراف: ٣٤) . وقال: ﴿لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة﴾ (يونس: ٤٩) . وقال: ﴿كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم﴾

(الرعد: ٣٠). وقال: ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾
 (الحجر: ٥). وقال: ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾
 (المؤمنون: ٤٣). وقال: ﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخلفناهم
 بالبأساء﴾ (الأنعام: ٤٢). وتكرر قوله هذا أو معناه في
 (النحل: ٦٣) والعنكبوت: ١٨ وفصلت: ٢٥ والأحقاف: ١٨.
 وتمايزت الأمم بالرسل فتعددت بتعدد الرسل ﴿ولقد بعثنا في كل أمة
 رسولا إن اعبدوا الله﴾ (النحل: ٣٦). وتعددت بتعدد الرسالات:
 ﴿كل أمة تدعى إلى كتابها﴾ (الجن: ٢٨). وتعددت بتعدد المناسك
 ﴿لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه﴾ (الحج: ٦٧).

ثم إن القرآن قد علمنا أنه كما تتعدد الأمم على مدى الزمان
 فإنها متعددة في الزمان الواحد، أو كما نقول في المكان ﴿قيل يا نوح
 اهبط بسلام منا وبركاتٍ عليك وعلى امم ممن معك﴾ (هود: ٤٨).
 فهذه امم متعددة تواجدت معاً في مكان واحد. وثمة أمم متعددة
 توزعت في الأرض، قال تعالى: ﴿وقطعناهم في الأرض أمما منهم
 الصالحون ومنهم دون ذلك، وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم
 يرجعون﴾ (الأعراف: ١٦٨).

٩ - هذه الآية الأخيرة - وفي القرآن غيرها كثير - تعلمنا
 اسباب التعدد في الزمان والمكان كليهما. إذ هي تطلق كلمة الأمة
 على الجماعة التي تميزت بأنها صالحة كما تطلقها على الجماعة التي
 تميزت بأنها غير صالحة. فنعرف من الآية أن الجماعة تكون أمة

متى اشترك أفرادها فيما يميزهم عن غيرهم بصرف النظر عن مضمون هذا المميز. على هذا الوجه كان الناس أمة بما تميزوا به من كونهم ناسا. تميزوا عن أمة من الجن. وعن أمة من الحيوان. ولما كانت المميزات متعددة فإن الأمم متعددة بدون تشابه أو تعارض أو تناقض وإن اشتركت جميعا في أنها جماعات متميزة. قال تعالى: ﴿ولكل أمة رسول﴾ (يونس: ٤٧). وقال: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله﴾ (النحل: ٣٦) فدل على أن تلك جماعات كانت متميزة بالكفر فاستحقت رسلا يدعونها إلى عبادة الله. أما بعد الرسل فكل المؤمنين برسولهم أمة بما تميزوا به من رسول وكتاب ومناسك. أوضح مثال ما جاء متتابعا من الآيات في سورة المائدة، قال تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور، يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا﴾ (الآية ٤٤). وبعد أن فصل بعض آيات التوراة في الآية ٤٥ قال في الآية ٤٦: ﴿وقفنا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور﴾ وبعد أن بين في الآية ٤٧ حكم الخروج على أحكام الإنجيل جاءت الآية ٤٨ لتقول: ﴿وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾. هكذا تحدث القرآن عن الأديان السماوية الثلاثة تباعا ثم قال: ﴿ولكل جعلنا منكم شريعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (المائدة: ٤٨). فدل على أنه في نطاق الأمة المتميزة بالآيمان بالله يتوزع المؤمنون أئمة تميز كل منها برسولها وشرعتها ومنهاجها. وتصدق دلالة الكلمة في الحالتين بدون تشابه أو تعارض أو تناقض، إذ

أن مناط التميز في كل حالة يختلف عنه في الحالة الأخرى.

١٠ - ولأنه لا عبرة في دلالة «الامة» بمضمون الأمر الذي تميّزت به الجماعة فأصبحت أمة، فإن الجماعة المتميزة بالكفر بالرسالة ومناهضة رسولها هي أيضا أمة. ولقد ذكرنا من قبل قوله تعالى: ﴿وقطعناهم في الأرض أمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك﴾ (الأعراف: ١٦٨). نضيف هنا آيات بينات أخرى. قال تعالى: ﴿ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم في البلاد. كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب﴾ (غافر: ٤، ٥). وقال: ﴿وأمم سمتهم ثم يسهم منا عذاب اليم﴾ (هود: ٤٨). وقال: ﴿وان تكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم﴾ (العنكبوت: ١٨). وقال: ﴿كلما دخلت أمة لعنت اختها حتى إذا اذاركوها فيها جميعا قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار، قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون﴾ (الأعراف: ٣٨).

١١ - وقد تكون جماعة من الناس لم تلتق زماناً أو مكاناً ولكنهم يشتركون في صفة خاصة بهم مقصورة عليهم يتميزون بها عن غيرهم. إنهم حينئذ أمة. كذلك أسمى آيات القرآن جميع الرسل والأنبياء أمة واحدة مع أنه - سبحانه - قد أسمى كل جماعة أمت برسول منهم أمة. فابتداء من الآية ٤٨ من سورة الأنبياء يتحدث القرآن عن الرسل والأنبياء، فيذكر موسى

وهارون وإبراهيم ولوطا ونوحا وداوود وسليمان وأيوب وإسماعيل وأدريس وذا الكفل وذا النون وزكريا ويحيى ثم يقول: ﴿إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: ٩٢). ولم يشته هذا أو يتعارض أو يتناقض مع الحديث عن بني يعقوب وحدهم على أنهم أمة حين أخبر باشتراكهم في الإيمان بإله أبيهم. قال تعالى: ﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهنا واحدا ونحن له مسلمون. تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة: ١٣٣ ، ١٣٤).

وإذا كان المؤمنون بكل رسول أمة، فإن منهم من يكونون أمة بما يتميزون به من اشتراك في نشاط الدعوة أو منسك من مناسك العبادة. في المعنى الأول قال الله تعالى: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (الأعراف: ١٥٩). وفي المعنى الثاني قال تعالى: ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون﴾ (آل عمران: ١١٣). ويلاحظ أنه عندما أراد أن يتحدث عن جماعة متميزة بالهداية أو بالتلاوة بين جماعة هي أمة من حيث تميزها برسولها أو بكتابها اسمى الجماعة الأولى «أمة» وأشار إلى الجماعة الثانية بما يميزها، مكثفياً به في التعريف بها دون أن يسميها أمة إظهاراً للمميزات المقصود إظهارها، وتلك قمة من قمم البلاغة في القرآن.

على أي حال، فإن القرآن قد اسمى الجماعة المتميزة أمةً

حتى حين كان مميّزها أمراً لا يتصل بالعقيدة إيماناً أو كفراً. فأسمى الجماعة المتميزة بعلاقة قري أمة فتعددت الأمم بتعدد الفروع، بعد أن كان قد أسمى كل الأقرباء أمة حين اجتمعوا فتميزوا بأصلهم الواحد. قال تعالى: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (الأعراف: ١٥٩). هذا هو الأصل. ثم قال: ﴿وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطاً أمماً﴾ (الأعراف: ١٦٠). وهو واضح الدلالة على أنه حيث تتميز الجماعة تكون أمة في لغة القرآن، ولا يمنع هذا من أن تكون جزءاً من أمة على وجه آخر مما يميز الجماعات.

١٢ - بل إن كلمة أمة تدلّ على الجماعة ولو لم تتميز إلا بموقف واحد في حالة واحدة. بهذا المعنى اسمى المقتصدان في الانفاق بدون إسراف أو تقتير أمة. قال: ﴿منهم أمة مقتصة وكثير منهم ساء ما يعملون﴾ (المائدة: ٦٦). وقال: ﴿ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون﴾ (القصص: ٢٣). وكلمة الأمة في هذه الآية لا تعني مجرد الجماعة بل تعني الجماعة المتميزة بموقف واحد أو حالة واحدة. جماعة تسقي وحدها دون الآخرين. وكانت تسميتهم أمة إبرازاً لهذا المميّز حتى تبرز الحالة الأخرى التي أخبر بها في الآية فقال: ﴿... ووجد من دونهم امراًتين تزدودان، قال ما خطبكما، قالتا لا نسقي حتى يُصدر الرّعاء وابونا شيخ كبير﴾ (القصص: ٢٣).

١٣ - هذه هي دلالة كلمة «الأمة» في لغة القرآن. وبهذه

الدلالة كان المسلمون، كلُّ المسلمين، وما يزالون وسيبقون، أمة واحدة من حيث تمييزهم عن غيرهم من الناس بانتمائهم الديني إلى الاسلام، سواء أخذت كلمة الإسلام بمعناها الشامل الدين كله في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ . رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ (البقرة: ١٢٧، ١٢٨)، أو أخذت بمعناها الخاص بالذين يؤمنون برسالة محمد عليه الصلاة والسلام. ولقد خاطب القرآن المسلمين بهذا التخصيص واسماهم أمة. قال تعالى: ﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ (البقرة: ١٤٣). وقال: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ . وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتِ، وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥).

١٤ - وبهذه الدلالة كانت الأغلبية الساحقة من الشعب العربي، وما يزالون وسيبقون، جزءاً لا يتجزأ من الأمة الاسلامية التي ينتمي اليها كل المسلمين في الأرض بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وأممهم ودولهم وأوطانهم. لا فضل

لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى. في رحاب هذا الانتهاء إلى الأمة الإسلامية يلتقي مئات الملايين من البشر. ولو أن مسلماً واحداً قد وجد في أي أرض، في أي شعب، في أية أمة، في أية دولة، لكان واحداً من الأمة الإسلامية. وما تزال هذه الأمة الإسلامية تنمو عدداً بمن يهتدي إلى الإسلام ديناً في أقطار الأرض جميعاً.

١٥ - وهذه الدلالة أيضاً، دلالة كلمة الأمة في لغة القرآن، يكون كل العرب متمين إلى أمة عربية واحدة، حيث يكون مميزهم عن شعوب وأمم أخرى ما يميز الأمم عن الشعوب والقبائل، أو ما يميز الأمم بعضها عن بعض من وحدة اللغة كما قال فخته الألماني، أو وحدة الأرض والأصل والعادات واللغة والاشترك في الحياة والشعور كما قال مانتشيني الإيطالي، أو وحدة الرغبة في الحياة المشتركة كما قال رينان الفرنسي، أو وحدة التاريخ واللغة والحياة الاقتصادية والثقافية المشتركة كما قال ستالين السوفياتي، أو وحدة اللغة والاشترك في التاريخ كما قال استاذنا أبو خلدون ساطع الحصري، أو كان يميز الأمة أنها «مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشاركة تكون نتيجة تطوّر تاريخي مشترك»... كما اجتهدنا فقلنا... لا يهم هذا الخلاف في بيان عناصر التمييز القومي للأمة. المهم أنه حيث يوجد المميز القومي لجماعة من الناس يصح في لغة القرآن كتاب المسلمين، أن تسمى الجماعة أمة، ولا ينكره عليها مسلم وهو

مسلم، ما دام لا ينكر المسلم وهو مسلم أن كل جماعة متميزة حتى من الدواب هي «أمة» فكيف بالمسلم ينكر على جماعة قومية الانتهاء أنهم أمة. والأمة كما تتميز بوحدة العلاقة القومية، لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض مع الأمة كما تتميز بوحدة العلاقة الدينية. فلا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض «الأمة العربية» مع «الأمة الإسلامية»؛ كما لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض الأمة الفرنسية والأمة الانكليزية والأمة الألمانية والأمة الإيطالية... مع كون كل هذه الأمم تنتمي عقيدة إلى الأمة المسيحية. كل من الانتهاء قائم، ولكن كل منهما ذو مضمون مختلف.

١٦ - مرتان في التاريخ الذي نعرفه قليل غير ما نقول. قيل إن للانتهاء الديني والانتهاء القومي مضموناً واحداً وأن لكل دين أرضاً ولكل أرض ديناً. وكان العرب هم الضحايا في المرتين. أما المرة الأولى فحينما اشتعلت الحروب على امتداد الأرض الأوروبية بين أمراء الإقطاع كل يريد أن يزيد مساحة إقطاعيته. فقال لهم البابا أربان الثاني : «إن الأرض التي تقيمون عليها لا تكاد تنتج ما يكفي غذاء الفلاحين، وهذا هو السبب في اقتتالكم، فانطلقوا إلى الأماكن المقدسة، وهناك ستكون عمالك الشرق جميعاً بين أيديكم فاقسموها». لم يكن للدين المسيحي شأن بما يقتل من أجله أمراء الإقطاع فقد كانوا جميعاً مسيحيين، ولم يكن لما نصح به البابا شأن بالمسيحية دين المحبة والسلام، وإنما كان للمؤسسة الكنيسة التي يرأسها البابا شأن بالأرض التي خربها القتال فقد

كانت شريكة في ريعها . وكان القائل والمستمعون اليه يعرفون
ألا شأن للمسيحية بما قيل . فقال أحد الفرنسيين حينئذ إنها
دعوة إلى أن يستغل الفرنسيون الدين . وقد استغل الفرنسيون
وغير الفرنسيين الدين ليقنعوا الشعوب بأن تقدم ابناؤها ضحايا
على مذابح أطماع الأمراء الاقطاعيين . كيف ؟ بمقولة بسيطة ،
كالناس في ذاك العصر : إن نشأة المسيحية في فلسطين تعني
ملكية المسيحيين لفلسطين فعليهم استعادتها من الغزاة
المسلمين . وهكذا وُحِدَ المعتدون بين مضمون الانتفاء الى
المسيحية ومضمون الانتفاء إلى أرض فلسطين وبدأت الحروب
الصليبية التي استمرت قرناً كاملاً (من عام ١٠٩٦ الى عام
١١٩٢) وذهب ضحيتها آلاف البشر . وما توقفت إذ توقفت إلا
حينما استطاع العرب ، مسلمين ومسيحيين ، أن يقنعوا
الأوروبيين ، بالاسلوب المناسب ، بألا جدوى من الخلط بين
الانتفاء إلى العقيدة والانتفاء إلى الأرض ، فتحررت الأرض
العربية . فهل يتبنى المسلم الأفكار الصليبية ؟

أما المرة الثانية ، فحينما أراد المتخلفون من يهود أوروبا أن
يخرجوا من عزلتهم القبلية «الغيتو» ، وأرادت الرأسمالية النامية
في أوروبا أن تسخرهم عازلاً بشرياً يحول دون وحدة الأمة
العربية ويحرس مصالح الامبريالية ، فصاغوا جميعاً ما يعرف
«بالصهيونية» . وليست الصهيونية إلا فكرة متخلفة تخلف سكان
الغيتو ، تقول : إن كل من توحدوا ديناً لهم حق في ان يتوحدوا

وطناً ودولة. وهي فكرة قابلة للاستعارة ولو تغير مضمونها اليهودي. فكل زعم أن الانتماء الى الدين يلد حقاً في الأرض، بصرف النظر عن الانتماء القومي الى الأمة او الانتماء الوطني الى الدولة، هو في حقيقته المذهبية «صهيوني» ولو لم يكن يهودياً، وَهْمٌ كثير. كما أن من ينكر هذا المذهب لا يكون صهيونياً ولو كان يهودياً، واهم كثيراً أيضاً. ولما كان لا بد لكل دولة من أرض (وطن)، فقد اختار الرأسماليون الأوروبيون والصهاينة من اليهود أرض فلسطين اختياراً «صليبياً». إن نشأة اليهودية في فلسطين تعني عندهم ملكية فلسطين لليهود، فعليهم استعادتها من الغزاة العرب. وهكذا وَحَد المعتدون بين مضمون الانتماء الى اليهودية ومضمون الانتماء الى أرض فلسطين وبدأ الصراع العربي الصهيوني، وما يزال مستمراً، ولن يتوقف إلا حينها يستطيع العرب، مسلمين وغير مسلمين، أن يقنعوا الصهاينة، بالأسلوب المناسب، بألا جدوى من الخلط بين الانتماء الى العقيدة والانتماء الى الأرض، فتتحرر الأرض العربية. فهل يتبنى المسلم الأفكار الصهيونية؟

الحمد لله. لا يقوم، إذن، لدى الشعب العربي سبب للتشابه أو التعارض أو التناقض بين العروبة والإسلام. ومع ذلك، أو بالرغم من ذلك، فإن الشعب العربي في حاجة الى الجديث عن العلاقة بين العروبة والاسلام.

الدين والمجتمع

١٧ - فهل يكون ذلك لأن عدم تشابهه، أو تعارض أو تناقض، علاقة الانتماء إلى الإسلام وعلاقة الانتماء إلى العروبة يثير وهم انتفاء العلاقة بين الإسلام والعروبة إلى حد الاستغناء بأحدهما عن الآخر؟ قد يكون. والمسلم المؤمن لا تغنيه عن دينه أرض الدنيا كلها. والعربي القومي لا تغنيه عن أمته كل أمم الأرض. وما يثير الأوهام إلا الجهل. وهو - هنا - جهل بالإسلام وجهل بالعروبة، فجعل بالعلاقة «العضوية» بينهما.

الجهل بالإسلام يؤدي إلى أخذه على أنه مجرد دين فلا يحيط بما يميز الإسلام من بين الأديان. والجهل بالعروبة يؤدي إلى أخذها على أنها مجرد أمة فلا يحيط بما يميز الأمة العربية من بين الأمم. (تميز وليس امتيازاً). فإن اجتمعا انتفى العلم بما بين الإسلام خاصة والأمة العربية خاصة من علاقة خاصة لا مثيل لها - فيما نعرف من تاريخ الأديان والأمم - بين أي دين وأية أمة. فهل نبدأ من البداية؟

قلنا ونعيد إن الأصل في «الدين» عامة أنه كان عنصراً من عناصر التكوينات الاجتماعية المختلفة التي كانت وحدة «الأصل» محور تكوينها (الأسر والعشائر والقبائل) وانقلب الأجداد الذين ماتوا آلهة يعبدهم نسلهم من الأحياء، ويتميزون بهم عن ذوي «الأجداد - الآلهة» الآخرين. ثم استقر «الإله» مميزاً لكل قبيلة،

فكان لكل قبيلة إلهها الخاص تختاره طبقاً لظروفها الخاصة، وتعبدته طبقاً لتقاليدها الخاصة، وتلتبس منه العون في تحقيق مصيرها الخاص. فإذا تعددت مشكلاتها لم يكن ثمة ما يمنع أن يكون لكل قبيلة أو مجموعة من القبائل عدد من الآلهة يختص كل منهم بإسداء العون في واحدة من تلك المشكلات على ما كانوا يعتقدون. فثمة إله للحرب، وإله للزراعة، وإله للصيد، وإله للملاحة، وإله للحب أيضاً... الخ، ولكنها، حتى وهي مجموعة خاصة، كانت تقوم بالوظيفة المشتركة للإله في المجتمعات القبلية وما دونها من مجتمعات عشائرية وأسرية، فهي «رمز» يجسد الوجود الاجتماعي المستقل لكل جماعة ويميزها عن غيرها. كل هذا لا يزال قائماً في المجتمعات القبلية المعاصرة.

فلما جاءت الرسالات السماوية والرسول من عند الله إلى مجتمعات قبلية أرسل إلى كل قبيلة رسولا من أبنائها يدعوها إلى إله واحد. ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ (النحل: ٣٦). والأمثلة كثيرة في القرآن ﴿ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه إنى لكم نذير مبين﴾ (هود: ٢٥). ﴿وإلى عاد أخاهم هودا، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إن أنتم إلا مفترون﴾ (هود: ٥٠). ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحا، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم إله غيره﴾ (هود: ٦١). ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ (هود: ٨٤). وكان بنو إسرائيل من المجتمعات القبلية التي أرسل إليها خاصة، رسول

من عند الله : أرسل إليهم موسى عليه السلام أولاً : ﴿ وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل ﴾ (الاسراء : ٢) . ﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذوني وقد تعلمون اني رسول الله إليكم ﴾ (الصف : ٥) . ثم أرسل إليهم عيسى عليه السلام : ﴿ وإذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله إليكم ﴾ (الصف : ٦) .

ولقد كان كل الرسل الذين جاء ذكرهم في القرآن يحملون دعوة واحدة هي «التوحيد»، ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾، ولكن لم تكن أي منها دعوة انسانية. نعني موجهة إلى الناس جميعا. غير أن هذا التوجيه قد بدا محدودا في رسالة موسى، ثم فتحت ابوابه في رسالة عيسى، لتهياً الانسانية لاستقبال رسالة محمد، عليهم السلام جميعا.

فلقد أمر موسى بأن يتجاوز برسائله محيط قبيلته من بني اسرائيل، وبأن يذهب الى فرعون ﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ (طه : ٢٤). فتدخل الحذر القبلي من الاتصال بغير أبناء القبيلة، فالتمس موسى من مصادر القوة ما لم يكن في حاجة إليه وهو آمن في قبيلته. ﴿قال رب اشرح لي صدري. ويسّر لي أمري. واحلل عقدة من لساني. يفقهوا قولي. واجعل لي وزيرا من اهلي. هارون أخي. اشدد به أزري﴾ (طه : ٢٥ - ٣١). ﴿قال قد اوتيت سؤالك يا موسى﴾ (طه : ٣٦). ﴿اذهب انت واخوك بأيتي ولا تنيا في ذكرى. اذهبا إلى فرعون إنه طغى﴾ (طه : ٤٢، ٤٣).

موسى وهارون يحملان رسالة الى من لا ينتمون الى بني اسرائيل. الى طاغية معين بصفته حاكماً (فرعوناً) في مصر، وإلى طاغين معينين بالاسم: قارون وهامان ﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في الأرض وما كانوا سابقين﴾ (العنكبوت: ٣٩). كانت تلك بداية خروج الرسالة الدينية من الإطار القبلي إلى الإطار الشعبي. فقد كان الناس في مصر مستقرين في وادي النهر لا يتمايزون فيما بينهم بما يميز القبائل من وحدة النسب الحقيقي أو الموهوم. وكانت ألفتهم رموزا للبيئة الجغرافية ولم تكن رموزا لحدود قبائل متجاوزة. وكان فوقهم فرعون إلهما وابن إله وملكا ومالكاً وحيداً للأرض والناس وخالداً بعد الموت لا يموت. فكانت رسالة موسى وأخيه هارون موجهة إلى «شعب» في مصر مخاطباً في شخص حاكمه فرعون ورجاله. ولكن هذا الخروج بالدين من الإطار القبلي إلى الإطار الشعبي بقي محدوداً في وسيلته وفي مداه. ولنا لفهم من الآيات أن موسى وهارون لم يذهبا الى فرعون ويواجهاه منفردين بدون حشد قبلي من بني اسرائيل. إذ ما ان رفض فرعون الاستجابة للرسالة وبدأت المطاردة حتى طارد فرعون وجنده «بني اسرائيل» وليس موسى وهارون وحدهما. وأنجى الله «بني اسرائيل» وليس موسى وهارون وحدهما. ﴿يا بني اسرائيل قد انجيناكم من عدوكم﴾ (طه: ٨٠). فنلاحظ أن رفض فرعون رسالة موسى وهارون كان عند بني اسرائيل عداء لهم جميعاً. وتلك إحدى خصائص المجتمعات القبلية. كل هذا يعني - عندنا - أن موسى وهارون لم

يكونا وحدهما منذ البداية، بل كانا يبلغان الرسالة في حماية قَبَلِيَّة. وقد يكون ذلك ما افزع فرعون فحسب الأمر ستارا للاستيلاء على الحكم فنراه يحشد قومه تحت شعار الملك. ﴿ونادى فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي مَلِك مصر﴾ (الزخرف: ٥١). ثم إن موسى لم يُرسل إلى شعب آخر مرة ثانية.

أيا ما كان الأمر فإن المسيح عيسى بن مريم هو الذي سيسمو بالدين فوق الانتفاء القبلي والشعبي وي طرح لأول مرة وحدة الدين في الإنسانية، أو وحدة الانسانية في الدين، ويبشر بأنه يمهّد لتقبل رسالة الإسلام. فلقد عرفنا من القرآن، أنه، عليه السلام، كان رسولا إلى بني اسرائيل. وقد بقي كذلك ما بقي رسولا. ولكن رسالته اليهم كانت تتضمن إضافة إلى ما حمله موسى. كانت تتضمن دعوة ويشري بالخروج من مضيق علاقة الانتفاء القبلي إلى رحاب الأخوة في الدين. ﴿وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يديّ من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ (الصف: ٦). فلما كذّبوه حدث ذلك الحدث الجليل الذي تطور به الدين فأصبح علاقة انتفاء إلى السماء بعد أن كان مقترنا بعلاقات الانتفاء العشائرية على يد إبراهيم ونوح، والقبليّة على يد هود وصالح وشعيب وموسى. سقطت علاقات الانتفاء العشائري والقبلي، وسمت علاقة الانتفاء الديني لتكون في «الله» الواحد الأحد وحده. قص علينا القرآن قصة تلك الطفرة العظيمة في الآية ٥٢ من سورة آل

عمران . قال : ﴿ فلما أحسَّ عيسى منهم الكفر قال من أنصاري الى الله ، قال الحواريون نحن أنصار الله ، آمنا بالله ، واشهد بأنا مسلمون ﴾ .

١٨ - إننا نتابع تطور الدين على مستوى علاقته بتطور التكوين الاجتماعي من العشيرة الى القبيلة ، الى الشعب ، لنصل الى حيث نرى علاقة الدين بالامة أو علاقة الإسلام بالعروبة وهو موضوعنا الأصيل . وليس مما يلزم لبيان ما نريد أن نعرض لتفصيل مضمون الشرائع كيف تطوّر متسقاً مع تطور المجتمعات . ومع ذلك لا نرى بأساً في أن نشير الى ما تتضمنه الشريعة الموسوية من خصائص ما تزال تحمل الطابع القبلي . وما تتضمنه الشريعة المسيحية من خصائص فائقة التجريد الانساني . هذا مع علمنا بأن ما يقال له «التوراة» المتداولة الآن ، ليست كلها ما تلقاه موسى ، وبأنها كتبت قبل أن تكتشف «التوراة» الرسالة» في عهد الملك يوشيا بعد وفاة موسى بنحو سبعة قرون (سفر الملوك الثاني ، اصحاح ٢٢) . وان الأناجيل الأربعة هي ما كتبه أربعة من تلاميذ المسيح عليه السلام . كل منهم روى في انجيله ما حفظته ذاكرته مما قال السيد المسيح . إلا أن تلك الكتب وما أضيف اليها من شروح هي مصادر الشريعتين كما يعيشه اليهود والنصارى في الغالب من مذاهبهم .

إن أظهر الخصائص القبلية في كتاب «التوراة» الموضوع الحرص الفائق على بيان الأنساب . إنه يتضمن تاريخ العالم لا على اساس التطور البشري أو المادي أو تتابع الأحداث

الاجتماعية السلمية أو الحربية، بل مبتدئا بمن تزوج، ثم كم أنجب، ثم يتبع الأولاد وأولاد الأولاد ومن تلاهم جيلاً جيلاً، اسماً اسماً، الى أن يصل الى البناء القبلي لبني اسرائيل ليقول، أو ليثبت، أن كل اليهود في كل مكان من الأرض، ومن أي جنس وأي لون هم سلالة الاسباط الاثني عشر أبناء يعقوب (اسرائيل) بن اسحاق بن ابراهيم. هذه العناية بإثبات وحدة الأصل العرقي واحدة من أهم مميزات المجتمع القبلي لأن وحدة النسب هي مناط الانتماء إلى القبيلة. (مقابل «الهوية» مناط الانتماء إلى الدولة في عصرنا الحديث). ولقد كانت كل القبائل، وما تزال، تحرص على حفظ انسابها كما حرص اليهود في التوراة. ولم تكن القبائل العربية أقل حرصاً على انسابها منهم أو من غيرهم. ثم يأتي الإله الخاص «يهوه» الذي وعد شعبه بأن يقوده «إلى مدن عظيمة لم تبنها، وبيوت مملوءة كل خير لم تملأها، وآبار عفورة لم تحفرها وكروم زيتون لم تفرسها» (سفر التثنية. اصحاح ٦ آية ١١). ثم يأتي الرمز القبلي للقوة (الطوطم). وهو عندهم جبل صهيون حيث التقى «يهوه بجدهم يعقوب وتصارعا مصارعة جسدية لم يهزم فيها يعقوب فأعجب الإله به وباركه واختاره وأسماه اسرائيل» (سفر التكوين: ٣٢ آية ٢٥ - ٢٩). ثم التضامن البشري والمالي بين افراد القبيلة فتصبح أرملة الأخ المتوفى زوجة لأخيه بعد الوفاة بدون حاجة إلى إيجاب أو قبول أو عقد حتى لا تشرّد أنثى من القبيلة بشخصها أو بما لها. ولقد كان هذا النظام سائداً في القبائل العربية قبل الإسلام حيث كانت زوجة الأب

المتوفى تصبح زوجة لابنه فحرّمه الإسلام . واخيراً العداء ، بدون حد أو قيد تشريعي أو اجتماعي أو اخلاقي ، لمن لا ينتمون إلى القبيلة . قال حكماء صهيون : « اضربوهم وهم يضحكون . اسرقوهم وهم لاهون . قيدوا أرجلهم وانتم راكعون . ادخلوا بيوتهم واهدموها . تسللوا إلى قلوبهم ومزقوها » . ومن قبلهم قال إله بني إسرائيل « إني ادفع إلى ايديكم سكان الأرض فطردهم من امامك . لا تقطع معهم ولا مع آلتهم عهدا . لا يسكنون في أرضك لئلا يجعلوك تحطىء » (سفر الخروج : اصحاح ٢٣ آية ٢٢ و ٢٣) . إن حديث إله بني اسرائيل عن آلهة آخرين بدون إنكار مكثفيا بمنع التعاهد معهم واضح الدلالة على ما تحمله التوراة الموضوعية من آثار العصر القبلي ، حيث لكل قبيلة إله تعبده ، فيرعاهها .

عَكُسَ هذا تماماً ما جاءت به المسيحية . لقد جاءت المسيحية تقدم إلى الناس علاقة انتفاء إلى « ملكوت الله » بديلاً عن علاقات الانتفاء العرقية والاقتصادية . هذا هو جوهر الديانة المسيحية . أخوة البشر جميعاً في الله ودعوتهم إلى أن يتحرروا من علاقات الانتفاء القبلية والاقتصادية ليستموا إلى ملكوت الله . أما عن الانتفاء الاقتصادي (الملكية) التي تميز الناس بعضهم عن بعض ، فقد أذانها السيد المسيح اداة حاسمة . « وفيما هو خارج إلى الطريق ، ركض واحد وجثا له وسأله : أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟ فقال له يسوع : لماذا تدعوني صالحاً . ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله . أنت تعرف الوصايا : لا تزني ، لا تقتل ، لا

تسرق ، لا تشهد بالزور ، لا تسلب ، اكرم أباك وأمك . فأجاب وقال له :
يا معلم هذه كلها حفظتها منذ حداثتي . فنظر إليه يسوع وأحبّه وقال له :
يُعوزُّكَ شيء واحد اذهب وبع كل مالك وأعط الفقراء فيكون لك كنز في
السماء وتعال اتبعني حاملاً الصليب . فاعْتَم على القول ومضى حزيناً لأنه
كان ذا أموال كثيرة .

فنظر يسوع حوله وقال لتلاميذه ما اعسر دخول ذوي الأموال إلى
ملكوت الله . فتحير التلاميذ من كلامه . فأجاب يسوع أيضاً وقال لهم : يا
بنَيَّ ، ما اعسر دخول المتكلمين على الأموال إلى ملكوت الله . مرور جمل من
ثَقَب إبرة أيسرُ من أن يدخل غني إلى ملكوت الله ، (إنجيل مرقس .
اصحاح ١٠ آية ١٧ - ٢٥) . بقي الانتهاء الأسري أو العشائري
أو القبلي القائم على قرابة الدم . ولقد أنكر المسيح تقديمه أو
مساواته بالأخوة في الدين . « وفيما هو يكلم الجموع إذا امه واخوته قد
وقفوا خارجين طالبين أن يكلموه . فقال له واحد هوذا امك واخوتك
واقفون خارجاً طالبين ان يكلموك فأجاب وقال للقاتل له : من هي امي
ومن هم اخوتي . ثم مد يده نحو تلاميذه وقال : ها امي واخوتي . لأن من
يصنع مشيئة ابي الذي في السموات هو اخي واخوتي وامِي » (إنجيل
متى ، اصحاح ١٢ آية ٤٦ - ٥٠) .

١٩ - أما عن البشرى بالإسلام فقد التمسها البعض في
كلمة « الانجيل » حيث تعني في أصلها اللغوي « البشرى » .
وقيل إنما جاءت فيما رواه يوحنا في انجيله من أن المسيح قد
قال : « ومتى جاء المُعزِّي الذي سارسله انا اليكم من الأب روح الحق

الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي » (الاصحاح ١٥ آية ٢٦) .
ولسنا نرى في أي القولين ما يدل على البشرى بالإسلام على وجه
التحديد . ولعل الصعوبة في الاهتداء إلى البشرى من أقوال
عيسى عليه السلام بما غلب على تلك الأقوال من الصيغ
الرمزية ، وما قد يكون شاب النقل عنه في الانجيل من قصور .
على أي حال فإننا نعتقد أن أول عناصر البشرى قد جاء في الزبور
(الكتاب الذي أنزل على داوود) . ففيه يقول : « الحجر الذي
رفضه البناءون قد صار رأس الزاوية » (المزمور ١١٨) . ولقد كان بنو
اسرائيل يعرفون في ذلك الوقت أن جدهم ابراهيم كان قد بنى
الكعبة للمرة الرابعة ومعه اسماعيل ولده من هاجر ، وفي الكعبة
يقوم الحجر الأسود رأساً للزاوية . ولم ينل ذلك مما كان بنو
اسرائيل يتباهون به من أن كل الأنبياء والرسل منهم وإليهم فقال
متى في انجيله : « قال لهم يسوع أما قرأتم قط في الكتب . الحجر
الذي رفضه البناءون هو قد صار رأس الزاوية . من قبل الرب كان هذا وهو
عجيب في أعيننا . لذلك أقول لكم إن ملكوت الله يزرع منكم ويعطي لأمة
تعمل أثماره » (الاصحاح ٢١ آية : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤) . فدلّ كل
هذا على أن ملكوت الله (الدين) سيتقل إلى الأمة القائمة عند
الكعبة حيث الحجر رأس الزاوية . وذلك ما عرفته جماعة من
المطلعين على الكتب المقدسة مثل عبيد الله بن جحش ، وعثمان
بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل . . وورقة بن نوفل
فتوقعوا الرسالة الجديدة حيث جاءت ، وصدقها ورقة بن نوفل
ابن عم خديجة زوج الرسول بمجرد أن أخبرته بأول الوحي .

على أي حال ، تلك كانت الطفرة في المضمون من دين المجتمعات القبلية إلى دين الإنسانية تأكيداً لما قلنا من قبل عن اتّساق تطور الدّين مع تطور المجتمعات في التكوين من الأسرة إلى العشيرة إلى القبيلة إلى الشعب . بهذا تم التمهيد ليجيء رسول من غير بني إسرائيل يحمل رسالة إلى الناس جميعاً ، فيكون لها شأن ، وأي شأن ، بالأمة العربية .

٢٠ - ثم جاء الإسلام ليتوحد الدين ويكتمل . ﴿ هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ﴾ (الفتح : ٢٨) . ﴿ ألا الله الدين الخالص ﴾ (الزمر : ٣) . جاء شاملاً في المضمون ما جاءت به الأديان السابقة مما يتسق مع كونه آخر الرّسالات . فهو الدين منذ إبراهيم حتى محمد . ﴿ قل انني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قَيِّماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ (الأنعام : ١٦١) . ﴿ وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه ﴾ (المائدة : ٤٨) .

ولقد كان المضمون المشترك في كل الأديان السماوية هو التوحيد ، فجاءت أرقى وأكمل صيغة للتوحيد في سورة الاخلاص . ﴿ قل هو الله احد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد ﴾ . ثم اضافت التوراة إلى التوحيد الوصايا العشر . تبدأ « إني أنا الباقي الحكم الذي اخرجكم من مصر منزل عبادتكم فلا تتخذوا آلهة غيري » ثم لا تشرك بي شيئاً . لا تعمل في اليوم السابع . اكرم اباك وامك ... لا تقتل . لا تزني . لا تسرق . لا تشهد على قريبك شهادة

زور . لا تسلب مال قريبك . لا تَشْتِ زوجة قريبك (سفر الخروج .
اصحاح ٢٠ الآيات : ٢ - ١٧) . انها الوصايا إلى المجتمع
القبلي تحمل بصماته حين يقتصر التحريم على ما يضير الأقارب
وحين يقتصر العمل على ستة أيام وهو تقليد قبلي سابق على
رسالة موسى .

فجاء المسيح عليه السلام لينزع عن تلك الوصايا لباسها
القبلي ويحيلها إلى مواقف « روحية » مجردة من كل ما يتصل
بظروف الحياة على الأرض . حولها إلى مثل عليا من القيم
الانسانية غير متوقفة على ظروف الانسان . قال : « قد سمعتم انه
قيل للقدماء لا تقتل . ومن قتل يكون مُستوجب الحكم . وأما أنا فأقول
لكم إن كل من يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم »
« قد سمعتم إنه قيل للقدماء لا تزن . وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر
إلى امرأة ليشتتها فقد زنى بها في قلبه . فإن كانت عينك اليمنى تُعثرُك
فاقلعها وألقها عنك » « أيضاً سمعتم أنه قيل للقدماء لا تُحنث بل
أوفٍ للرَّبِّ أقسامك . وأما أنا فأقول لكم لا تخلفوا البتة » « سمعتم
أنه قيل عين بعين وسن بسن . وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر . بل من
لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً » « سمعتم أنه قيل
تُحب قريبك وتبغض عدوك . وأما أنا فأقول لكم أجبروا أعداءكم . باركوا
لاعينكم » . . . الخ . (انجيل متى . اصحاح ٥ آية : ٢١ -
٤٨) . في الآية الأخيرة من الاصحاح يحدد المسيح عليه السلام
غاية الوصايا بأنها الكمال الإلهي . « فكونوا انتم كاملين كما أن أباكم

الذي في السموات هو كامل » .

جاءت الوصايا العشر هذه في القرآن نظاماً للتعامل بين الناس في حياة إنسانية واقعية . لا قبلية ولا تجريدية . جاءت متتابعة في ثلاث آيات من سورة الأنعام : ﴿ قل تعالوا أتْلُ ما حَرَّمَ ربكم ، عليكم (١) ألا تُشركوا به شيئاً (٢) وبالوالدين إحساناً (٣) ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم (٤) ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن (٥) ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون (٦) ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشله (٧) وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا تكلف نفساً إلا وسعها (٨) وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قرى ، (٩) وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون (١٠) وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾ الآيات : (١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣) .

٢١ - وكان لا بد - لكي يكتمل الدين انتفاء كما اكتمل مضموناً - من أن يكون الإسلام رسالة إلى الناس كافة ومفتوحاً لانتفاء الناس جميعاً بصرف النظر عن انتفاءاتهم الاسرية أو العشائرية أو القبلية أو الشعوبية أو القومية . وقد كان . ﴿ قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً ﴾ (الأعراف : ١٥٨) . ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ (سبأ : ٢٨) . هذا هو الجديد على الانسانية مما جاء به الإسلام . ليس دقيقاً فيما نرى - ما يقال من أن الإسلام متميز عن غيره من الأديان بالتوحيد . فقد علمنا

القرآن أن كل الرسل والأنبياء كانوا يدعون اقوامهم إلى عبادة الله وحده وينفون الشرك في كل مظاهره الفكرية والوثنية ، كما أن قواعد التعامل فيما بين المؤمنين كما جاءت في القرآن لم تكن جديدة على الأديان وإن كانت أكثر اكتمالاً . إنما الذي يميز الإسلام حقاً هو ما حقق به آخر وأرقى مراحل تطور علاقة الانتماء الديني . وحدة البشر في الدين في كل مكان وفي كل زمان لتتسق مرة واحدة وإلى الأبد ، وحدة الدين مع وحدة الكون مع وحدة البشر . وليس أبلغ ولا أروع من التدليل على لزوم هذا الاتساق لصالح البشر ، وعلى أنه مناط الصلاح في الكون ، من أن الله يتخذ حجة على وحدانيته ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الانبياء : ٢٢) .

أمة الإسلام

٢٢ - الإسلام ، إذن ، ليس مجرد دين . انه على اليقين ليس دين اية اسرة أو أية عشيرة أو أية قبيلة أو أي شعب أو أية أمة . إنه دين الناس كافة فهو ليس دين أية جماعة من الناس خاصة ، ولو كانوا جماعة من المسلمين . هذه السمة الخاصة بالإسلام هي التي انشأت ما بين الإسلام خاصة والأمة العربية خاصة علاقة خاصة لا مثيل لها - فيما نعرف من تاريخ الأمم والأديان - بين أي دين وأية أمة . وإنا لنأخذ من هذه العلاقة الخاصة ما يوفر لنا الحق في أن نقول ان الأمة العربية ، دون الأمم جميعاً ، هي

« أمة الإسلام » . لا نعني بهذا التعبير أن الإسلام دين الأمة العربية خاصة ، بل نعني به أن الأمة العربية هي الأمة التي أوجدها الإسلام ولم تكن موجودة من قبله ، وإنها تتميز بهذا عن بقية الأمم ولو كانت أمماً مسلماً .

كيف ؟

نذكر قبل الجواب بأننا نستعمل كلمة « أمة » فيما يلي من حديث بمعناها القومي الحديث للدلالة على « مجتمع ذي حضارة متميزة ، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة ، تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك » . فالأمة كما نعيها طور من التكوين الاجتماعي أرقى من الطور القبلي والطور الشعوبي كليهما . قد نرى فيما بعد كيف كان ذلك ولكن يكفيننا الآن ألا يفهم أحد غير ما نعنيه .

٢٣ - خلال احقاب طويلة من الهجرة والصراع سابقة على ظهور الإسلام كانت قد استقرت مجتمعات قبلية متجاورة في رقعة من الأرض التي يحدها من الشمال البحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس ، ومن الشرق إيران والخليج العربي ، ومن الجنوب المحيط الهندي ، فهضبة الحبشة ، فالصحراء الافريقية الكبرى ، ومن الغرب المحيط الأطلسي . كان كل من تلك المجتمعات القبلية متميزاً عن غيره بما ورثه من العهد القبلي ، أي بالأصل الخاص واللغة الخاصة والحياة الاقتصادية الخاصة ،

وبتراث خاص من الثقافة والعقائد والتقاليد ، والشعور بالانتماء
 القبلي . وحينما استقر كل منها في مكانه أصبح « شعبا » ودخل
 كل منها - منفرداً - مرحلة التكوين القومي . التفاعل الحريين
 الشعب والأرض المعينة لفترة تاريخية تنشئ من التفاعل حضارة
 قومية فتكتمل الأمة وجوداً . ولو طال الاستقرار بتلك المجتمعات
 الشعوبية لتطورت أما متميزة . غير أن الاستقرار لم يطل بأية
 جماعة منها حتى تكون أمة . ولم يطل بها جميعاً حتى تتكون أما
 متجاوزة . فقد اجتاحتها موجات متعاقبة كاسحة من الغزو
 الخارجي إما من وسط افريقيا ، أو من أوروبا ، أو من آسيا .
 كما أن موجات الهجرة الداخلية ، السلمية والمقاتلة ، لم تنقطع
 عابرة بها ومستقرة فيها . وكانت فترات الغزو تعطل نموها وتعوق
 تكوينها القومي بما تعيد من تكوينها البشري : إضافة من الغزاة
 أو نقصاً بالإبادة أو الطرد ، وبما تسببه من انقطاع في اختصاص
 كل شعب بأرض معينة إضافة بضم أرض جديدة أو نقصاً
 بالطرد من الأرض ، وبما أدى إليه كل هذا من عدم توفر التفاعل
 الحرّ بين الشعب والأرض مرحلة تاريخية كافية لتنشأ وتكتمل
 حضارة قومية . فما أن ينحسر الغزاة أو يستقروا لينشط التكوين
 القومي حتى تدمها - كلها أو بعضها - موجة غازية أخرى .
 واستمر هذا الوضع : فترات متتابعة من الاستقرار فالاضطراب
 فالغزو فالاحتلال فالاستقرار الخ ، تجسّس نمو تلك
 الشعوب والجماعات دون اكتمال الوجود القومي ، حتى ظهر
 الإسلام .

٢٤ - وعندما ظهر الإسلام لم تكن أية جماعة من تلك الجماعات قد تكونت امة . ولكنها كلها كانت قد غادرت مرحلتي التكوين الأسري والعشائري . ثم لم تتسق تطوراً . كان أغلبها قد أصبح شعباً متجاوزة الطور القبلي . ولكن كان من بينها من لا يزال في الطور القبلي لم يَرَقْ إلى ما بعده . فهي ، جملة ، كانت إما شعباً وإما قبائل . ولقد جاء في القرآن ما يشير إلى هذه القسمة الثنائية للمجتمعات في الجزيرة العربية بين طورين اثنين من أطوار التكوين الاجتماعي : القبيلة والشعب . ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات : ١٣) .

أما الذين كانوا ، عند ظهور الإسلام ، قد تجاوزوا الطور القبلي واستقروا شعباً فقد كان منهم الحميريون في جنوب الجزيرة العربية . كان منهم من يعتنقون الديانة اليهودية ، وكان من بينهم كثير من المسيحيين فلما أن اسرف ملكهم ذو نواس في اضطهاد المسيحيين استغاث أولئك باقربائهم من الحميريين الذين كانوا قد عبروا البحر الأحمر إلى الحبشة وحولوها إلى مملكة مسيحية . فاستجاب الأحباش إلى دعوتهم واغاثوهم وهزموا ملوك الحميريين (عام ٥٥٢ م) واجلسوا على العرش أسرة حبشية متحالفة مع جستنيان ، الامبراطور الروماني . فرد الفرس بأن تحالفوا مع ملوك حير المعزولين ، وطردهوا الأحباش ، وأقاموا في اليمن حكماً فارسياً (٥٧٥ م) . فاستقر الناس « شعباً » وظلوا

هكذا لم يتطوروا إلى أمة بفعل خضوعهم للسيطرة الفارسية ، إلى أن ظهر الإسلام .

وفي شمال الجزيرة العربية كانت القبائل العربية من بني غسان قد استقرت في الجزء الشمالي الغربي وما يحيط بتدمر في سورية ، منذ القرن الثالث الميلادي ، وأقاموا حكماً تحت سيادة الامبراطورية البيزنطية ، فتحولوا بالاستقرار على أرض معينة إلى « شعب » ، وظلوا هكذا لم يتطوروا إلى أمة بفعل خضوعهم للسيطرة البيزنطية ، إلى أن ظهر الإسلام .

أما في الجزء الشمالي الشرقي ، فإن القبائل العربية من بني لخم كانوا قد استقروا على الأرض الخصبة فيما كان يعرف باسم « العراق العربي » ؛ وأقاموا حكماً في « الحيرة » على نهر الفرات ، تحت السيطرة الفارسية ، فتحولوا بالاستقرار على الأرض إلى « شعب » ، وظلوا هكذا لم يتطوروا إلى أمة بفعل سيطرة الإمبراطورية الفارسية ، إلى أن ظهر الإسلام .

وكان الناس فيما بقي من سورية وفلسطين ثم مصر ، وغرباً حتى شاطئ المحيط الأطلسي ، مستقرين شعوباً متجاورة على الأرض ، وعبيداً (بمعنى الكلمة) للرومان منذ قرون عديدة . ولقد بلغت عبوديتهم التي كرسها القانون الروماني أن كان للسادة الرومان في تلك الأقطار مدن خاصة بهم مُحَرَّمة على غيرهم من

السكان ، تأكيداً لعزلة السادة عن العبيد . منها مدينة « أنتيمبوليس » التي بناها في مصر الامبراطور الروماني هادريان الذي حكم عام ١٣٠ م . فاستقرت تلك الجماعات شعباً ، ولكنّ أياً منها لم يتطور الى أمة بحكم سيطرة الامبراطورية الرومانية ، إلى أن ظهر الإسلام .

أما ما تبقى مما نعرفه الآن بالوطن العربي فكان عامراً بمجتمعات قبلية لم ترقّ بعد حتى إلى مستوى الشعوب . ولم يكن تجتمع بعض القبائل حول الواحات الكبيرة أو الصغيرة أو عند ملتقى طرق القوافل التجارية أو في المناطق الجبلية الوعرة سواء في الجزيرة العربية أو شمال العراق مما كان يعرف باسم « ميزوبوتاما » أو في مشارف صحراء أفريقيا الكبرى ذا أثر في تكوينها القبليّ . فقد كانوا يتجاوزون إقامة أكثر دوماً من القبائل الجائلة ، ولكن كقبائل متميزة ، كما كان الأمر في يثرب . ويتلاقون تجارة ، ولكن كقبائل متميزة ، كما كان الأمر في مكة . وكانوا في كل مكان لا يكفون عن الحروب القبلية ، أو لا يكادون يكفون ، إلى درجة انهم - من أجل إتاحة فرصة لإتمام الصفقات التجارية بدون قتال - تواصلوا بتحريم القتال في مناطق التبادل التجاري في أشهر معدودة من السنة ، ما ان تنتهي حتى يعودوا جميعاً ، بعد تلك الهدنة الاستثنائية ، الى القاعدة القبلية : التضامن بين افراد القبيلة ظالمين أو مظلومين والعداء للقبائل الأخرى بسبب أو بدون سبب .

٢٥ - من بين تلك القبائل العربية كانت قريش قبيلة في مكة . حملت اسم جدّها «فهر» الذي كان تاجرا فلقب بقريش ، اي التاجر باللغة التي كانت سائدة في القرن الثالث الميلادي . ومن بني فهر كان قصي الذي توفي عام ٤٨٠ م . ومن بني قصي كان هاشم الذي توفي عام ٥١٠ م . من بني هاشم اولئك كان محمد ابن عبدالله الذي اختاره الله ليلبغ رسالة الإسلام الى الناس جميعا (عام ٦١٠ م) . ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ (الأنعام : ١٢٤) .

٢٦ - بعد مرحلة تكوين واعداد ومعاناة لنشر الدعوة في مكة بدأ انتشار الاسلام من المدينة يحمله المسلمون إلى الكافة . ومن المدينة بدأت مسيرة الثورة « الحضارية الاسلامية » . إن في هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام من مكة إلى المدينة (٢٤ أيلول/سبتمبر ٦٢٢ م) من شجاعة اتخاذ القرار وحكمة التدبير ومهارة الأداء ما أفاض في بيانه أغلب الذين تحدثوا عن الهجرة . وفي هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة من عمق الايمان وثراء التضحية ومغالبة النفس ما حفظ للمهاجرين ، على مدى التاريخ ، ما استحقوقه من فضل القدوة . ولا يزال المؤرخون ذاكريه . ثم ان الهجرة قد حققت للمؤمنين خلاص انفسهم من اضطهاد قريش فأتاحت لهم الأمن على الدعوة وعلى انفسهم . كل هذا متاح لمن يريد معرفة المزيد في كتب السيرة والتاريخ . نتبه نحن إلى ما يتصل منه بموضوع هذا الحديث عن العلاقة بين

العروبة والإسلام : التأثير الحضاري للإسلام في تطور التكوين الاجتماعي .

٢٧ - يعلم كل المسلمين المحيطين بالسيرة النبوية أن رسول ﷺ قد آخى في المدينة بين المهاجرين والأنصار (عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع الأنصاري) وغيرهما . وبين المهاجرين بعضهم مع بعض (بينه عليه السلام وبين عليّ ، وبين أبي بكر وعمر ، وبين طلحة والزبير ، وبين عبد الرحمن بن عوف وعثمان) وأن المؤاخاة كانت سبباً مشروعاً للمشاركة في المال والأرض وأسباب الحياة وحفظها . ولقد فعل الرسول ما هو أكثر من هذا أثراً في الوثيقة المسماة «الصحيفة» . سنورد نصها كاملاً فيما يلي ، ولكننا ننبه منذ الآن إلى أنها وثيقة تستحق كل الانتباه ، لأننا سنعود إليها في أكثر من موضع آت من هذا الحديث . ثم إنها - عندنا - شهادة ميلاد الأمة العربية .

أول دستور

٢٨ - تقول الصحيفة : « بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من محمد النبي - ﷺ - بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب (اسم المدينة في الجاهلية) ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، انهم أمة واحدة من دون الناس . المهاجرون من قريش على ربعتهم (أمرهم) يتعاقلون بينهم (يشتركون في المسؤولية) وهم يَفْدُون عانيتهم (أسيرهم) بالعرف والقسط بين المؤمنين . وبنو عوف على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلمهم

الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين (وذكر مثل هذا بالنسبة إلى بني ساعدة ، وبني جشم ، وبني النجار ، وبني عمرو بن عوف ، وبني النبيت ، وبني الأوس » ثم قال : « وان المؤمنين لا يتركون مفرجاً (مثقلاً بالدين) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل . ولا يخالف مؤمنٌ مؤلف مؤمنٍ دونه (من اسلم على يديه) ، وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم ، أو ابتغى دسيعة ظلم (طلب بدون حق) ، أو اثم ، أو عدوان ، أو فساد بين المؤمنين . وإن أيدىهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم . ولا يُقتل مؤمنٌ في كافر ، ولا يُنصر كافر على مؤمن ، وأن ذمة الله واحدة ، يحير عليهم أديانهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس . وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم . وأن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، إلا على سواء وعدل بينهم . وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً ، وإن المؤمنين يُبَيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله (يعني أن دماءهم متكافئة ويثار بعضهم لبعض) . وإن المتقين على احسن هدى وأقومه ، وأنه لا يجير مشرك مאלاً لقريش ، ولا نفساً ، ولا يحول دونه على مؤمن . وأنه من اعتبط (قتل بدون ذنب) مؤمناً قتلاً عن يئنه فإنه قود به ، إلا أن يرضى ولي المقتول وإن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلا قيام عليه ، وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ، أن ينصر مُحدثاً ولا يؤويه ، وأنه من نصره أو آواه ، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف (توبة) ولا عدل (فدية) ، وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مردّه إلى الله وإلى محمد » .

٢٩ - « وَأَنَّ الْيَهُودَ يَتَفَقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ . وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أَمَةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ . لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثِمَّ فَإِنَّهُ لَا يُؤْتَعُ (يُهْلِكُ) إِلَّا نَفْسَهُ وَاهْلَ بَيْتِهِ . وَإِنَّ لِيَهُودَ بَنِي النَّجَارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودَ بَنِي عَوْفٍ (وَذَكَرَ مِثْلَ هَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى يَهُودِ بَنِي الْحَارِثِ ، وَبَنِي سَاعِدَةَ ، وَبَنِي جُشَمَ ، وَبَنِي الْأَوْسَ ، وَبَنِي ثَعْلَبَةَ ، وَبَنِي جَفْنَةَ) وَإِنَّ جَفْنَةَ بَطْنٍ مِنْ ثَعْلَبَةَ . وَإِنَّ بَطْنَانِيَّةَ يَهُودٍ كَأَنْفُسِهِمْ ، وَإِنَّ الْبَرْدُونَ الْأَثِمَّ ، وَإِنَّ مَوَالِيَّ ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ ، وَأَنَّهُ لَا يُخْرِجُ مِنْهُمْ أَحَدًا إِلَّا بِإِذْنِ مُحَمَّدٍ . وَأَنَّهُ لَا يَنْحُجِزُ عَلَى ثَارٍ جَرَحَ ، وَأَنَّهُ مَنْ فَتَكَ فَبَنَفْسِهِ ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى أَعْرَافِهِ شَاهِدٌ عَلَى صِدْقِهِ) .

٣٠ - وَأَنَّ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ ، وَأَنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ ، وَأَنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْحَ وَالنَّصِيحَةَ ، وَالْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ . وَأَنَّهُ لَنْ يَأْثِمَ امْرُؤٌ بِحَلِيفِهِ ، وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ . . . وَأَنَّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ . وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مَضَارٍّ وَلَا آثِمٍ وَأَنَّهُ لَا تَحَارِ حَرَمَةُ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا . وَأَنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يَخَافُ فُسَادَهُ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى اتَّقَى مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَابِرِّهِ ، وَأَنَّهُ لَا تُجَارَ قَرِيشٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا ، وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ . وَإِذَا دَعُوا إِلَى صِلَحٍ يَصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ فَإِنَّهُمْ يَصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ ، وَإِنَّهُمْ إِذَا دَعُوا إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ لَمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ ، عَلَى كُلِّ أَنْاسٍ حَصَّتْهُمْ مِنْ جَانِبِهِمُ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ . وَإِنَّ لِيَهُودَ الْأَوْسَ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ مِثْلَ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مَعَ الْبِرِّ الْحَسَنِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ . وَإِنَّ الْبَرْدُونَ الْأَثِمَّ ، لَا

يكسب كاسب الا على نفسه .

٣١ - « وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وأبره ، وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم . وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة الا من ظلم او آثم . وان الله جار لمن برّ وأتقى ، وعحمد ﷺ » .

٣٢ - إن هذه الوثيقة ليست قرآناً ولكنها وضعت في ظل القرآن . وهي ليست عقدا في المعاملات ولكنها نظام للحياة . إنها « دستور » بكل المعنى الحديث لكلمة دستور . ولعلها أن تكون أول دستور وضعي عرفته البشرية . وإنا لنعرف من تاريخ القوانين الموضوعة الألواح الاثني عشر في روما (عام ٤٥٠ قبل الميلاد) . وقبلها بقرنين أو اقل قليلا (٦٢٠ قبل الميلاد) وضع دراكون قانونه في أثينا ، وقبله بنحو خمسة عشر قرناً (٢٠٠٠ قبل الميلاد) كان قانون حمورابي ، ولكنها جميعا كانت بالمفهوم الحديث للشرائع قوانين ولم تكن دساتير . إذ كانت تنظم المعاملات بين الناس ولم تكن « نظاما » للحياة . ثم نلاحظ - أولا - أنها وثيقة نظام مجتمع من المسلمين ومن غير المسلمين على أسس الحياة المشتركة بينهم جميعا . و- ثانياً - أن مصدر قوتها الملزمة واستمرارها هو قبولها واستمرار قبولها ممن تنظم حياتهم . و- ثالثاً - أنها تنظم تلك الحياة المشتركة في منطقة جغرافية واحدة هي المدينة . و- رابعاً - انها تنظم المعاملات فيما بين المؤمنين (فقرة ٢٨) ثم فيما بين اليهود (فقرة ٢٩) ثم فيما بين المؤمنين واليهود وتسميهم معا « أهل الصحيفة » فتشركهم في المدينة

بدون تفرقة ، ثم تلزمهم بالدفاع عن المدينة بدون تفرقة (فقرة ٣٠) . وخامساً - وأخيراً فإنها تقيم على المدينة حاكماً هو النبي ﷺ ارتضاه اهل الصحيفة ليرعى الالتزام بها ويفرض احكامها ، بقوة اهل المدينة جميعاً ، على من يخرج على دستورها .

إننا هنا في مواجهة طور جديد من المجتمعات لم تعرفه القبائل العربية في وسط الجزيرة من قبل . هناك تكون لأول مرة في تلك البقاع « شعب » تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين ولكن يتوحد الناس فيه ، مع اختلاف الدين ، في علاقة انتماء جديدة . علاقة انتماء إلى ارض مشتركة . علاقة انتماء إلى « وطن » . فترقى العلاقة الجديدة بالناس جميعاً (اهل الصحيفة أو اهل المدينة) إلى ما فوق الطور القبلي . وهناك يستقر الناس في وطنهم ، على أرضهم ، ولم يعودوا إلى العلاقات القبلية مرة أخرى قط . وهناك سيكون جزاء محاولة نقض العلاقة الجديدة بالوطن والعودة إلى العلاقات القبلية النفي من أرض الوطن . ولقد استحق الجزاء بنو قينقاع وبنو النضير . واستحقه بنو قريظة . جزاء خيانتهم جميعاً في معارك الدفاع المشترك عن الوطن المشترك « المدينة » .

وهناك سيتحدث القرآن عن المؤمنين ، لا جملة ، بل حسب انتمائهم . فاما مؤمنون ينتمون إلى قبائل (الأعراب) ، واما مؤمنون ينتمون إلى شعب « أهل المدينة » . « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن

نفسه ﴿ (التوبة : ١٢٠) . وهناك سيتحدث القرآن عن المنافقين ، لا جملة ، بل حسب انتمائهم . فاما منافقون ينتمون إلى قبائل (الأعراب) وإما منافقون ينتمون إلى شعب « أهل المدينة » . ﴿ ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق ﴾ (التوبة : ١٠١) وأن تلك لشورة حضارية لا مثيل لها فيما سبقها من حضارات وثورات ، لا لمجرد أنها كانت سلمية وهي ثورية ، ولا لمجرد أنها ارتقت طفرة بمجتمعات قبلية عريقة في العصبية ، إلى شعب قبل في صحيفته (دستوره) أن تقطع العلاقات والروابط القبلية في بني عوف ، وبني ساعدة ، وبني جُشم ، وبني النجار ، وبني أوس ، فيصبح المؤمنون من تلك القبائل مع المؤمنين ، ويخضعون معهم لنظام معاملات واحد ، ويبقى الشطر الثاني منهم جميعاً ، ينظمون معاملاتهم على ما كانوا . ليست العلاقات القبلية هي وحدها التي قُطعت لتفسح مكاناً حضارياً لعلاقة الانتماء الشعبي إلى الوطن ، بل قطعت العلاقات العشائرية ، والأسرية ، والزوجية ، والأبوة ، والبنوة ، والأخوة . فوق هذا وذاك ، وأكثر منه دلالة على الطفرة الحضارية ، ان تلك العلاقات الجديدة قد شملت العلاقة الدينية في الوطن كما شمل شعب المدينة المسلمين وغير المسلمين ، بدون أن يعوق ذلك تجاوز العلاقة الدينية العلاقة الوطنية إلى الناس جميعاً . ففي الوقت الذي كان الرسول ﷺ يسوس شعب المدينة بما جاء في الصحيفة ، كان يبعث عبد الله بن حذافة السهمي برسالة إلى كسرى امبراطور فارس ، وحاطب بن أبي بلتعة إلى

المقوقس عظيم القبط في مصر ، ودحية الكلبي إلى هرقل امبراطور الروم ، وعمر بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة يدعوهم جميعاً إلى الإسلام . الإسلام الذي تطورت به القبائل إلى شعب وتعايشت فيه الأديان ، وسوى بين الناس على أساس ما ارتضوه من دستور في المدينة .

ولما لندرك أبعاد تلك الثورة الحضارية إذا ما لاحظنا أن جزءاً كبيراً من البشر في أفريقيا وأستراليا وجنوب شرق آسيا ما يزالون حتى اليوم يعيشون في الطور القبلي بالرغم من محاولات تطوير القبائل إلى شعوب عن طريق حصرهم على أرض واحدة وحصرهم داخل حدود دولة واحدة .

٣٣ - وهناك بدأت الأمة العربية جنينا في رحم اول مجتمع (شعب) أوجدته ثورة الإسلام الحضارية ، ولدت فيه ، ونمت معه ، واكتملت أمة عربية به ، فقد فتح المسلمون مكة عام ٦٣٠ م وقضوا على القبائل المرتدة في عهد أبي بكر ، ثم ما ان جاء عام ٦٣٣ حتى كانت كل القبائل والشعوب في الجزيرة العربية قد توحدوا في شعب واحد ، وفتحت دمشق عام ٦٣٥ م ، وبيت المقدس عام ٦٣٨ م وما بقي من الشام قبل نهاية عام ٦٤٠ م ، وقبل أن ينتهي عام ٦٤٣ كان قد تم فتح مصر وفارس . وفتحت برقة (٦٧٠ م) وامتد الفتح حتى شمل المغرب العربي كله (٦٩٨ م) ، ومن هناك تم فتح إسبانيا (الأندلس) عام (٧١١ م) .

٣٤ - وإنا لنعلم أن الفتح الاسلامي قد امتد شرقا وجنوبا إلى أبعد من فارس ، وانه قد شمل قبرص ورودس (٦٥٢ - ٦٥٥ م) وكورسيكا (٨٠٩ م) وسردينيا (٨١٠ م) وكريت (٨١٠ م) وصقلية (٨٣٢ م) ومالطة (٨٧٠ م) . . . الخ . غير أننا نكتفي بما سبق لأنه يلزم ، ويكفي ، لمعرفة كيف كَوّن الاسلام الامة العربية وهو يفتح تلك الاقطار منطلقا من المدينة إلى كل الاتجاهات . إلا أنّ هذا لا يُغني عن معرفة ما يلزمنا من مد إسلامي جاء من خارج الأرض العربية متجهاً إليها .

٣٥ - ففي القرن السادس الميلادي انطلقت مجموعات قبلية تركية من شمال وسط آسيا حيث إقليم بحيرة بيكال نحو الغرب . كانت كل مجموعة تحت قيادة « خان » . وما زالوا يتقدمون مقاتلين حتى استولوا على فارس بقيادة طغرل بك ، وأرسلوا وفداً إلى الخليفة العباسي القائم بأمر الله يبلغونه أنهم مسلمون ، فاتصل بهم واتصلوا به (١٠٥٥ م) . بعد هذا التاريخ بقرنين تقريبا ، أي في مستهل القرن الثالث عشر ، اكتسحت العالم المعروف حينئذ ، موجة مغولية تتارية أخرى بقيادة جنكيز خان ، فاستولت على الصين وفارس وتركستان وارمينيا والهند حتى لاهور ، وروسيا والمجر وبولندا حتى سيليزيا (١٢٤١ م) . واجتاحت العراق وسورية وفلسطين ولم تنكسر موجاتهم القبلية الغازية المخربة إلا عام ١٢٦٠ حين هزمهم جيش عربي بقيادة حاكم مصر ، الظاهر بيبرس ، في معركة عين

جالوت . وكانت تلك نهايتهم . غير أن آثارهم لم تنتهِ . فقد دفعت موجاتهم الكاسحة إحدى القبائل التركية ، عرفت فيما بعد بالأتراك العثمانيين من تركستان فاستولوا على آسيا الصغرى (تركيا الحالية) ثم عبروا مضيق الدردنيل إلى مقدونيا والصرب وبلغاريا وفتحوا القسطنطينية ثم انشؤا إلى الارض العربية وغزوها واستولوا على الحكم في الامبراطورية الإسلامية التي عرفت منذ ذلك الحين (١٥٠٦ - ١٩١٨ م) بالامبراطورية العثمانية .

٣٦ - يكفي ما سبق ويزيد فنقول : عندما توقف المد الاسلامي كان قد ضم اليه مجتمعات مختلفة في درجة تكوينها الاجتماعي ، وبالتالي كان أثره الحضاري في كل منها مختلفاً كانت منها مجتمعات تجاوزت الطور القبلي والشعوي وكونت حضارتها القومية . مثالها فارس واسبانيا .

فقد كانت فارس موحدة شعباً منذ أن حكمها أردشير (٢٢٦ م) حكماً مركزياً بيروقراطياً كثير الفروع واعاد إليها الديانة القومية (الزرادشتية) وقاد الشعب الفارسي لاسترداد الاقاليم التي كان الإسكندر الأكبر قد استولى عليها ، وكانت ما تزال تحت حكم الملوك الأكمنيين . وقد استردها فعلاً ووحد الفرس ارضاً وشعباً من نهر جيحون في الشمال إلى العراق في الغرب . وفي عهد خسرو الأول (٥٣١ - ٥٧٩ م) المعروف باسم كسرى أنوشروان كان الشعب الفارسي يتمتع بنظام دقيق للرّي

والسدود ، ويمتلك جيشاً نظامياً ومجموعة من القوانين العامة وكانت الحضارة الفارسية قد قاربت أوج ازدهارها . ثم جاء الإسلام وفتح فارس في عهد يزيد جرد الثالث عام (٦٣٤م) بعد أربعة قرون من استقرار الشعب الفارسي على أرضه وتفاعله معها تفاعلاً حراً أنتج حضارته الخاصة .

وفي إسبانيا كان الشعب الإسباني يوم الفتح الإسلامي عام (٧١١م) قد قضى نحو ثلاثة قرون من الاستقرار على أرضه والتفاعل معها منذ حكم الملك تيودوريك الثاني (٤٥٦ م) تفاعلاً حراً أنتج خلالها حضارته الخاصة .

أما فيما يعرف الآن باسم الوطن العربي فإن الإسلام ، بعد أن طور سكان الجزيرة العربية من قبائل إلى شعب عربي ، انطلق إلى ما يجاوره فالتقى واختلط بمجتمعات كانت قد تجاوزت الطور القبلي واستقرت شعوباً وإن كانت السيطرة الفارسية والرومانية قد عوّقت تطورها فلم تنشأ في أيّ منها حضارة قومية (كانت الحضارة الآشورية قد توقفت عن النمو منذ الغزو الفارسي ، وكانت الحضارة الفرعونية قد توقفت عن النمو منذ الغزو الروماني) هذه الشعوب اكمل الإسلام تكوينها أمة واحدة : رفع عنها العبودية الفارسية والرومانية أولاً . ثم ألغى فيما بينها الحدود ، ثانياً . ثم قدم لها لغة مشتركة ثالثاً . ثم نظم الحياة فيها طبقاً لقواعد عامة وأحدة (القواعد الإسلامية) رابعاً . ثم تركها تتفاعل تفاعلاً حراً مع الأرض المشتركة قروناً

متصلة لم توجد خلالها سدود أو قيود على حرية الانتقال والمتاجرة والعمل والتعليم والتعلم . ثم جمعها معاً لتدافع عن الارض المشتركة في عين جالوت ، ثم على مدى قرن من الحروب المستمرة ضد الغزو الصليبي . ونحسب أن في ذاك القرن كانت الشعوب قد انصهرت في نيران المعارك فاكتملت الأمة تكويننا . وهكذا صنع التاريخ الإسلامي من تلك الشعوب أمة واحدة هي الأمة العربية ، وصنعت الأمة العربية في ظل حضارتها العربية .

٣٧- بهذا تميزت الأمة العربية عن الأمم والشعوب الأخرى المسلمة . تميزت باللغة العربية (لغة القرآن) لغة قومية مشتركة واندثرت اللغات الشعوبية . هذا بينما لم تأخذ الأمة الفارسية من لغة القرآن إلا حروفها . وقد حدث بعد قرنين من الفتح الاسلامي وعلى مدى نحو قرن كامل ، حينما تولت الأسرة السامانية (٨٧٤ م - ٩٩٩ م) الحكم في فارس أن عادت اللغة الفارسية إلى سابق وضعها كلغة قومية . أما الأمة الإسبانية فبعد فتح إسلامي استمر قروناً عدة لم تحتفظ لغتها القومية الا بمفردات محدودة من لغة القرآن . وتميزت الأمة العربية بوحدة الارض التي امتدت من حدود فارس وحدود تركيا وحدود إسبانيا (الأندلس) ، وحصرتها الصحراء والبحار من الجهات الأخرى ، حتى عندما كانت تلك الارض ومعها فارس وتركيا وإسبانيا تحت حكم الخلافة . فقد كانت الارض العربية ، منذ فتح مكة والجزيرة مقسمة إلى ولايات أو اقاليم على كل منها

امير ، ثم بعد ذلك وال أو سلطان يعينه - ولو اسما - الخليفة ، ولم يحدث أبداً منذ الفتح الإسلامي حتى الاستعمار الأوروبي ان قامت بين تلك الولايات حدود أو سدود أو قيود . هذا في حين أن اسبانيا تحت الحكم الأموي قد استقلت بحدودها منذ (٧٥٦ م) ، وأن فارس قد استقلت منذ أن استقل بها محمود ابن سيكتكين الغزنوي (٩٩٨ - ١٠٣٠ م) .

ولقد تصارع الخلفاء والحكام والامراء والولاة دهرًا على السلطة في الارض العزبية التي أصبحت القاهرة ، بعد دمشق وبغداد ، عاصمة الخلافة فيها سواء كان الخليفة عباسيا قادمًا من الشرق أو فاطميا قادمًا من الغرب ؛ ولكن لم يحدث أبداً أن خليفة أو حاكماً أو اميراً أو والياً قسم الارض أو البشر أو أراد تقسيمها ، بل كان طموح كل منهم ، حتى الفاشلين ، أن يكونوا حكاماً على تلك الارض الواحدة . وفي هذه الارض الواحدة انصهرت الشعوب ، حتى من خلال الصراع ، وتفاعلت فصنعت من أرضها ، وبلغتها ، انماطاً من الفكر والمذاهب والفن والعلم والتقاليد وعناصر الحضارة الاخرى ما كان حضارة عربية خالصة حتى عندما كان الاسلام يطبع حضارتها وحضارات الأمم والشعوب الاخرى بطابع اسلامي مميز .

٣٨ - ولن نلث أن نرى أثر هذا حين تتفكك دولة الخلافة العثمانية . فيسفر العالم الاسلامي عن تلك الأمم التي دخلها

الإسلام وهي أمم مكتملة التكوين ، فإذا بها هي هي ، كما كانت ، أمما متميزة بشعبها وارضها ولغتها وحضارتها القومية الخاصة وإن كان الاسلام قد اضاف إليها حروف اللغة ، كما فعل في فارس وهذب حضارتها القومية . ولكنه يسفر عن تلك الشعوب التي كان لكل منها لغة خاصة وثقافة خاصة عندما دخلها الإسلام لأول مرة ، فإذا بها شعب واحد يعيش على أرض خاصة ومشاركة ، ولغة واحدة وثقافة واحدة ، إذا بها قد اكتملت في خلال القرون التي قضتها معا في ظل الإسلام أمة عربية واحدة .

اما المجتمعات القبلية من العثمانيين التي لم تستقر شعباً في تركيا الحديثة إلا بعد أن كانت الامة العربية قد اكتملت تكويناً ، أو كادت ، فإنها ستأخذ من لغة القرآن حروفه ، ثم يضيق وعيها القبلي بعمق وثراء ورحابة الفكر الإسلامي العربي فتختار واحداً من المذاهب لتفرضه إسلاماً (المذهب الحنفي) فيبقى تراثها الإسلامي مذهباً حنفياً . وعلى مدى قرنين ، قبل أن تكتمل أمة « طورانية » في اواخر القرن التاسع عشر ، كان نموها القومي يتم خلال تفاعل قوي ومؤثر تأثيراً مباشراً مع الحضارة الأوروبية الناهضة بقيمها الفردية وأفكارها الفردية وفلسفتها المادية . فما ان تكتمل أمة حتى تغالب حضارتها القومية المهجنة ما اضافه الإسلام إليها من عناصر حضارية ، فتتخلى عن مذهبها وتستبدل بالحروف العربية حروفا لاتينية وتنزع نزوعاً شوفينياً (مثل كل

الحركات القومية الأوروبية في القرن التاسع عشر) لتحويل الدولة المشتركة بين الترك والعرب إلى دولة تركية تفرض سيطرتها على الأمة العربية ، فتستجيب الأمة العربية للتحدي ، وتبدأ الحركة القومية العربية الحديثة مستهدفة دولة الوحدة العربية .

٣٩- تلك هي العلاقة التاريخية « الخاصة » بين الإسلام والأمة العربية . وهي علاقة جدلية ، انتهت إلى خلق جديد . فكانت الأمة العربية ثمرة تفاعل الإسلام مع تلك الشعوب والمجتمعات والجماعات ، وتفاعلها فيما بينها في ظل الإسلام وحمايته ، تفاعلاً انتهى إلى أن تكون شعباً عربياً واحداً بدلاً من شعوب متفرقة ، ووطناً عربياً واحداً بدلاً من أقاليم متعددة . واستمدت اسمها من تلك النواة التي بدأ بها التكوين القومي في الجزيرة العربية ، وحملت راية الإسلام إلى باقي الوطن العربي ، وقادت حركة التفاعل الخلاق الذي انتهى إلى أن تكون ، كما نحن ، أمة عربية . وما كان هذا ليحدث لولا التقاء أمرين في مرحلة تاريخية واحدة : الإسلام كثورة حضارية قادرة على التطوير والخلق ، والشعوب لم تكتمل أمماً ، فهي قابلة لأن تتطور وتخلق من جديد . ولم يكن أي الأمرين بمفرده بقادر على أن يخلق « الأمة العربية » وهكذا أسهم الإسلام في تكوين الأمة العربية . ولكنها عندما تكونت كانت وجوداً ذا خصائص متميزة عن العناصر التي التحمت معها فكونتها . فهي « أمة عربية » وليست جماعة مسلمة من ناحية . وهي « أمة عربية » وليست

امتداداً نامياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل ، ولا حتى لتلك النواة التي بدأت بها مرحلة التكوين القومي منذ ثلاثة عشر قرناً في قلب الجزيرة العربية .

٤٠ - وهكذا لم يكن الإسلام ديناً فحسب ، بل كان ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية . أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة . ذلك أن الإسلام ، كثورة اجتماعية قد لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية . فما ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلا من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في تكوين الأمة العربية . وما ينكر أن الأمة العربية « أمة الإسلام » - إذ قد أسهم في وجودها ولم تكن موجودة من قبله - إلا الذين يُفرغون العروبة من حضارتها . والحق أنه حيث نبحت عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية ، وحيث نبحت عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية . كذلك أصر الأكثر علماً بالتاريخ على التوحيد بين كلمة « مسلم » وكلمة « عربي » في الدلالة على الحركة الحضارية يوم أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم .

٤١ - وما تزال الأمة العربية تحمل ظواهر حضارية مميزة هي ذاتها ظواهر مميزة للحضارة الإسلامية ، إن تَكُن اللغة إحدى العناصر التي تؤثر تأثيراً في المضمون الفكري والفني والعلمي

للحضارة ، وتطوع الآداب والعادات والتقاليد بما تتسع له من معان أو تضيق ، فإن العربية هي لغة القرآن ، كتاب الإسلام ، وهي في الوقت ذاته لغة الأمة العربية . ولا نزيد حتى لا نعيد ما يقوله كل علماء اللغة والفلسفة والفن والاجتماع ، من دور اللغة في صياغة الحضارات . ولكننا نجتهد فنقول إن في الأمة العربية ظواهر حضارية لا يمكن فهمها إلا على أساس من معرفة العلاقة الحضارية الخاصة بين الإسلام والأمة العربية . ولسنا نقصد بالظواهر الحضارية تلك التي يصطنعها الناس عامدين ، ولكننا نقصد بها ما تؤديه الشعوب على السجية وتقوم به كالعادة المستقرة ، بدون تدبير . ولسنا نقصد بها تلك الظواهر التي يحتاج إدراكها إلى علم المتخصصين . فإننا لا نخاطب بهذا الحديث غير العربي المسلم البسيط . نخاطبه بما نحسب أنه يحسه من نفسه ولو لم يجهر به ، ولا يحتاج في إدراكه إلى علماء ومعلمين . أما الراسخون في علم الحضارات فإنهم يعرفون ما نقول كما يعرفون ابناءهم . لا هم في حاجة إلى حديثنا البسيط ، ولا نحن في حاجة إلى أن نتحدث اليهم عما هم به عالمون ، فتزعم أن العربي على السجية يضع ذاته موضع السيادة من عناصر الوجود جميعاً . انه في علاقته بالأشياء والظواهر ، وفي تأثيره فيها وتأثره بها ، وفي محاولاته ، الناجحة أو الفاشلة ، في تطويعها لإرادته ، ينطلق من وضع مفترض لا يفكر حتى في تبريره ، هو أنه « كإنسان » افضل من كل الموجودات وأكرم ، وأنه سيدها وقائدها . آية ذلك ان أيا من المذاهب الفكرية التي تضع الإنسان موضع التبعية لعناصر

الوجود المادية لم تستطع أن تقنع العقل العربي بأن ينزل عن مكان السيادة والقيادة ، بالرغم من كل ما تقدمه من فلسفات ونظريات . يعبرون عن ذلك في مرسل القول بأن العربي متميز بالأنفة والكبرياء والعزة والكرامة . . . الخ . فمن أين جاءته كل هذه القيم ؟ . . نعني القيم الحضارية . من الإسلام . إنها ثمرة التربية الطويلة على المنهج الإسلامي . أربعة عشر قرناً والشعب العربي يتعلم جيلاً بعد جيل ، ويوماً بعد يوم ، أنه في نطاق التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة المادية يكون الإنسان هو الفاعل الصانع المغير المطور ، وتكون الطبيعة المادية موضوع فعله . ويستعمل القرآن تعبير « السُّخْرَة » للدلالة على هذه العلاقة . وهو تعبير قوى الدلالة على أن الانسان هو صانع واقعه المادي والقادر والمسؤول عن تغييره ﴿ الم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض ﴾ (الحج : ٦٥) . ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً ﴾ (الملك : ١٥) . ﴿ وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار ﴾ (إبراهيم : ٣٢) . ﴿ وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ﴾ (النحل : ١٤) . ﴿ وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴾ (ابراهيم : ٣٣) . ﴿ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً ﴾ (الجاثية : ١٣) الخ . ويقطع القرآن بأن شيئاً من الواقع لن يتغير إلا إذا تغير الناس . فالإنسان القائد هو البداية : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (الرعد : ١١) .

إن هذه القيمة الحضارية ما تزال هي وحدها القادرة على تفسير بعض الظواهر السلوكية التي تبدو مقصورة على العرب .
التطلع والتشبث بأهداف يقول غيرهم عنها إنها غير واقعية ،
قياساً على الظروف المادية المتاحة آنياً ، تصاعد القدرة على
الاستمرار في التحدي إذا جاءت البداية منتصرة ، تحوّل الهزائم
إلى نقد لاذع واتهام فظيع يتبادلونه . وانهم ليتهم بعضهم بعضاً
بالعمالة والخيانة حين تحلّ بهم الهزيمة ، ويحمل بعضهم بعضاً
مسؤوليتها ، حتى قبل أن يتهموا من هزمهم بالعدوان والبغي .
ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب غير الواقعيين الذين
قالوا عام ١٩٦٧ « لا مفاوضة » وهم غير قادرين على القتال ،
« ولا صلح » وأرضهم محتلة ، « ولا اعتراف » وهم يعرفون من
الهزيمة ذاتها مدى ثقل الوجود الذي ينكرون الاعتراف به .
ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين لا يكفون عن
طلب الوحدة بالرغم من كل ما بين حكوماتهم من صراع ،
وبالرغم من أنّ الوحدة هدف لن ترضى به قوى العالم القادرة .
ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين لا يتركون فرصة
دون أن يتهم بعضهم بعضاً وهم يعلنون أن غاية صراعهم أن
يتوحدوا . ثم يعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين ما
أن ينطلقوا منتصرين حتى يحققوا المعجزات بما فيها معجزة
الوحدة .

إن وراء كلّ هذا قيمة أكثر ثباتاً في وجدان العربي من كل

ظواهرها السلبية . إن كل شيء مسخر له كإنسان وهو قادر على تغييره ومسؤول عن هذا التغيير ، وإن الخضوع للظروف المادية أو الاتكال عليها أو اتهامها يعني انه يتخلّى عن ثقته بذاته كإنسان ويمقدّره ومسؤوليته . تعبيراً عن هذه القيمة لا يفهم العربي كيف تكون الوحدة هدفاً غير واقعي بحجة أنّ الظروف لا تسمح بها ما دام هو يريدّها . ولا يفهم كيف تعني الهزيمة الاستسلام ما دام هو لا يريدّه . ولا يفهم كيف يمكن أن ينهزم بدون أن يكون إنسان غيره قد خان . وتعبيراً عن هذه القيمة ما ان ينتصر العربي - في أي ميدان - حتى يتقبل النصر على أنه استحقاق « طبيعي » له ، فيندفع إلى مزيد من محاولات الانتصار وهكذا لم يحتاج العرب إلى أكثر من نصف قرن ليحملوا الإسلام دعوة وحضارة إلى أكثر العالم المعروف لهم . ولم يحتاج العرب إلى وقت يذكر ليفقزوا إلى المراكز الأولى في الفلسفة والرياضة والطب والفلك والصناعة وكلها نشاطات حضارية لم يكن لهم بها علم قبل أن يبدأوها . إن قيل إنها قيم عربية صدق القول . وإن قيل انها قيم إسلامية صدق القول ، إذ الحضارة الإسلامية في وطننا هي الحضارة العربية ، لا تختلفان .

٤٢ - ونزعم أن العربيّ على السجية يضع ذاته موضع المساواة مع أي عربي آخر ، مهما تكن الفروق بينهما في الثقافة أو الثروة أو الجاه أو المقدرة . ان يكن في الوضع الأدنى يعبر عن تمسكه بالمساواة بنقد واتهام اسباب التفوق حيناً والسخرية منها في بعض

الأحيان . ولا يعترف العربي للعربي أبداً باستحقاقه التفوق إلا حين يأمن أن ليس في هذا الاعتراف ما يمس قيمة المساواة بين الناس . من أين جاءت هذه القيمة الحضارية العربية ؟ من الإسلام . لا نقول لأن الإسلام يساوي بين الناس ولا يمايز فيما بينهم تبعاً للأصول أو اللون أو الجنس ، وألاً فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ثم نقف ، بل نقول كيف رى الإسلام الناس على المساواة حتى أصبح العربي على السجية يضع ذاته موضع المساواة مع أي عربي آخر ؟

نقول إن الشعب العربي هو أول شعب في تاريخ البشرية تعلم أن المساواة بين الناس لا تعني « المثلية » . لا تعني أن يكون كل واحد مثل أي واحد في العلم أو الفكر أو العمل أو الرزق ، بصرف النظر عما يكون بين الناس من تفاوت في المواهب والمقدرة الذاتية ، وإنما تعني المساواة أن تحكم العلاقات بين الناس ، كل الناس ، في المجتمع قواعد عامة ومجردة سابقة على نشأة تلك العلاقات . هكذا تعلم الشعب العربي المساواة كما تعرفها البشرية الآن ولكن قبل أن يعرفها أي شعب بعشرة قرون على الأقل . وزاد معرفتها مقدسة لأنه تعلمها من كتاب الله المقدس . ولقد سبقت بعض الشعوب الشعب العربي إلى معرفة القوانين المكتوبة ، ولكنها كانت ، كلها ، مجردة من فكرة المساواة . أولاً ، لأنها كانت ، كلها ، قوانين وضعها القادة والحاكمون لينظموا بها مسالك المقودين والمحكومين ولا يلتزمونها هم

مسلكاً ، فلم تكن تساوي بين الحاكم والمحكوم . وثانياً ، لأنها كانت كلها تقرّ صراحة أو ضمناً عدم المساواة بين الناس . فجاء القرآن ليقول ﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ (النساء : ١٠٥) . ﴿ فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾ (المائدة : ٤٨) . ﴿ وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ﴾ (المائدة : ٤٩) . ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ (المائدة : ٤٤) . ﴿ ذلك حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم ﴾ (الممتحنة : ١٠) . في هذه الآيات البينات أحكام عدة ، منها أن محمداً بن عبد الله ، الصادق ، الأمين ، النبي ، الرسول ، القائد . . . مأمور مثل غيره من عامة المسلمين بالتزام الدستور القرآني . ليس مباحاً لأحد ، ولو كان الرسول نفسه ، أن يستعلي أو يُستثنى أو يخرج عن القواعد العامة التي تحكم العلاقات بين الناس كافة . إنها ما نعرفه الآن باسم « المساواة أمام القانون » التي تساوي بين الناس من حيث هم بشر وإن اختلفت أفعالهم . على هذا تربي العرب ونمت حضارتهم على أنهم « سواسية كأسنان المشط » كما يقولون . وأصبح العربي على السجية ، غير مكره ، يضع ذاته موضع المساواة مع أي عربي آخر ، ولا يقبل الاعتراف لأحد بالتفوق عليه إلا إذا أمن ألا يكون في هذا الاعتراف مساس بالمساواة بينهما . وعندما يكون التفوق متضمناً الاستعلاء يتهم أسبابه ولو اتهمها بأنها جاءت لصاحبها « صدفة » . أما إذا كان التفوق قوة مفروضة عليه فهو يرتاب ويكره حكاهم لمجرد أنهم حكام ، إلى أن يطمئن إلى أنهم

حُكَّامٌ لديه وليسوا حُكَّاماً عليه . فإن كانوا حُكَّاماً لديه أحبهم بدون تحفظ وغفر لهم ما يرتكبون من ذنوب . إن قيل إنها قيم عربية صدق القول .. وإن قيل إنها قيم إسلامية صدق القول . إذ الحضارة العربية في وطننا هي الحضارة الإسلامية ، لا تختلِفان .

٤٣ - ونزعم أن العربي على السجية لا يعترف أبداً بأمانة الاثراء إذا لم يكن ثمرة عمل ، أو ميراثاً . إن كل ثروة لا يعرف العربي مصدرها عملاً أو ميراثاً يبادر إلى اتهام أسباب الحصول عليها . أدنى ما يعبر عنه إنكاراً لاستحقاق صاحبها لها قوله أنها « ضربة حظ » . لا يعرف كيف يكون الحظ مولداً للثروة . ولا يهمنه أن يعرف . ولكن هو يريد أن يقطع صلة الاستحقاق بينها وبين صاحبها ما دامت قد جاءت إليه من غير عمل أو ميراث . من أين جاءت هذه القيمة ؟ نعني القيمة الحضارية . من الإسلام .

إذ ، لو جنينا الثروة حصيلة العمل وما قد يكون فيها من تفاوت تبعاً لتفاوت ملكات التفكير والتدبير والمهارة بين البشر ، ثم جنينا الثروة تؤول بالميراث ، كيف تأتي الثروة من غير عمل أو ميراث ؟ ... كيف يلد الجنينه جنيهاً وأكثر ؟ ... وكيف تتكاثر أرقام الثروة بدون تدخل من صاحبها ؟ نُجيب : إنه الربا . وقد حرم الله الربا تحريماً قاطعاً : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ (آل عمران : ١٣٠) . فيقول

المنافقون انه لم يحرم الربا إلا أن تكون « الفائلة » مركبة . فماذا يقول المنافقون في قوله تعالى : ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ، وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ (البقرة : ٢٧٦) و﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ (البقرة : ٢٧٥) . و﴿ يأبى الذين آمنوا اتقوا الله وفروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ﴾ (البقرة : ٢٧٨ ، ٢٧٩) . هكذا رتب الاسلام الشعب العربي على أن كل ثروة من غير عمل أو ميراث قابلة للاتهام بأنها ربوية . وفي هذه الجزئية التقى بالتربية المسيحية في شعوب الشرق . فقد بقي الربا محرماً في المسيحية بالرغم من إباحة الكنيسة الكاثوليكية له منذ أن « باع » البابا انوسنت الرابع « فتواه » بإباحة الربا لينفق ثمنها على حروبه ضد الامبراطور فريديريك الثاني ، بعد أن كان قد اتهمه علناً باعتناق الإسلام خفية . وهكذا ظل الشعب العربي أربعة عشر قرناً يتعلم في مدرسة الإسلام الحضارية ، جيلاً بعد جيل ويوماً بعد يوم ، أن المال الذي يأتي بدون عمل أو ميراث ربا ، وأن المرابين اعداء الله ورسوله ، فكانت تلك القيمة الحضارية : لا يعترف العربي على سجيته بأمانة الإثراء إذا لم تكن الثروة ثمرة عمل ، أو ميراثاً .

٤٤ - ولقد أثرت هذه القيمة الحضارية بالذات في تاريخ الأمة العربية تأثيراً بالغ القوة ، وكانت عاملاً أساسياً في تشكيل الحياة العربية على مدى ثلاثة قرون من الزمان فلقد عايش الشعب

طرقاً إلى حيث الفوائد الربوية ويربي بها الناس على تمجيد القوة بدون حق ، فبقي تاريخ الأمة العربية فذاً في طهارته من العدوان على الشعوب الأخرى . ولم يحدث في تاريخ الفتح العربي أن سُخرت جيوشهم لانتزاع ثروات الشعوب والعودة بها إلى الجزيرة العربية بدلاً من زرع بذور الثورة الحضارية الإسلامية والبقاء معها حتى تنمو وتثمر . فنعرف من أمر هذا العربي على السجية الذي لا يعترف بأمانة الإثراء إذا لم تكن الثروة ثمرة عمل ، أو ميراثاً ، أنه لا يعترف للثروة بوظيفة الاستغلال ولا يعترف أبداً بأن القوة فوق الحق . وأنها لقيم حضارية . إن قيل عربية صدق القول . وإن قيل إسلامية صدق القول لأن الحضارة الإسلامية في وطننا هي الحضارة العربية ، لا تختلفان .

٤٥ - نستطيع أن نضيف إلى ما سبق قياً عربية كثيرة مثل : الشجاعة لا تخشى الموت لأن الأعمار بيد الله . والنكوص عن المغامرة حفظاً للنفس من التهلكة ، والنجدة لوجوب الغوث ، والمشاركة الوجدانية للآخرين احتراماً للأخوة ، والعفو عند المقدرة بدون انكار لاستحقاق العقاب الذي قد يسمى تسامحاً ، وقد يسمى تفريطاً ، وليس هو أيهما ؛ إنما هو تعبير عن قيمة حضارية غرسها الإسلام في الوجدان العربي حين تعلّم العربي من الإسلام أن الحياة الدنيا ليست هي الفرصة الوحيدة لعقاب المذنبين ... الخ . وهكذا كلما تتبّعنا ثمرة حضارية يقال لها

« عربية » نبحث عن فرعها ثم جذعها ثم جذرها ، نجد أنها من شجرة حضارية طيبة زرعها الإسلام ونماها وحفظها حتى أثمرت . ولماذا لا تكون في الأرض العربية إلا شجرة الحضارة الإسلامية . لأن الأمة العربية لم تكن موجودة قبل الإسلام لا شعباً ولا وطناً ولا حضارة ، فلم تحالط القيم الإسلامية قيم قومية سابقة عليها ، وما هكذا كان شأن الإسلام في الأمم والشعوب الأخرى حيث كان الاسلام إضافة حضارية إلى حضارة قائمة ، فاختلطت القيم .

٤٦ - الذين لا يعرفون كل هذا قد يعرفون الأمة العربية وصفاً ، ولكنهم يجهلون « كيف » تكونت . أما الشعب العربي فيعرفها من نفسه حين تكون نفسه على السجية بدون فعل أو افتعال ، فلا يقوم لدى الشعب العربي سبب ليتوهم أن عدم تشابه ، أو تعارض أو تناقض ، علاقة الانتهاء إلى الإسلام وعلاقة الانتهاء إلى العروبة بنفي العلاقة بين العروبة والإسلام حتى يُستغنى بأحدهما عن الآخر . ومع ذلك ، أو بالرغم من ذلك ، فإن الشعب العربي في حاجة إلى الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام .

العدوان

٤٧ - فهل يكون ذلك لأن الانتهاء إلى الأمة العربية علاقة « قومية » والقومية عصبية ، والعصبية تورث العداء للغير وتجبر إلى

فلسفتهم المادية إلى موقف العداء من علاقة الانتفاء القومي فاستبدلوا بها الانتفاء إلى علاقات الإنتاج.

٤٨ - نريد أن نجرب إعادة صياغة ما قاله ، ويقوله ، الماديون إلى لغة قالها ، ويقولها ، الذين يريدون أن يستبدلوا بعلاقة الانتفاء القومي إلى الأمة العربية علاقة الانتفاء الديني إلى الإسلام . يمكن أن يقولوا هكذا : « ليست القومية مقولة تاريخية فحسب ، بل هي مقولة تاريخية خاصة بمرحلة تاريخية محددة هي مرحلة الجاهلية . . فإن عملية الصراع بين الناس على المراعي هي في الوقت ذاته عملية تكوين الناس في أقوام » . لا بد أن يكون القائل هذا في مرتبة الاستاذية ليقوم مقام ستالين ويترك للمريدين القول بأن : « ينتمي المسلمون إلى قوميات مختلفة وأجناس مختلفة ، ولكن انتفاءهم الأول يظل إلى الأمة الإسلامية ، وهذا تحده وحدة عقيدتهم الدينية ، ووحدة كتابهم الذي يتولى الصدارة ، لينزاح ما دونها من أوجه الاختلاف إلى الوراء . وإذا تحقق المسلمون الواعون دينياً من أن النضال القومي والاستقلال القومي يضران المصالح العامة للمسلمين يحاربون كل أنواع التمييز القومي » . أما كيف يكون النضال القومي ضاراً بمصالح المسلمين ، فذلك ، كما يمكن أن يقولوا ، لأن : « خطر القومية الأول يكمن في أنها تُلهي المسلمين عن الصراع ضد عدوهم الديني . لقد تضافر الزمان ، والكفرة الملحدون ، على تخطيط مؤقت لعرقلة الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الإسلام بإشعال المشاعر القومية . هذا بالإضافة الى أن انتشار الافكار القومية والعصبية يؤدي إلى تفكك وحدة صفوف المسلمين ،

ويضر التضامن الإسلامي ، وما لم تحارب القومية والعصية فإنها ستضعف
حتما حركة المسلمين . فيجب إذن ألا ينسى المسلمون أن « الإسلام
عالمي في ذات جوهره » .

هذا بعض ما قاله ، أو يمكن أن يقوله ، بعض
« الروحانيين » الذين يحملهم جهلهم بالقومية إلى موقف العداء
من علاقة الانتماء القومي فيستبدلون بها علاقة الانتماء إلى الدين .
وإذ يلتقي النقيضان عقيدة في موقف عداء واحد من القومية لا
بد من أن يكون أحدهما قد حرف عقيدته . ولسنا نستطيع ،
منصفين ، أن نتهم الماركسيين ، أعداء القومية ، بتحريف
عقيدتهم . ذلك لأن الماركسيين قد كونوا عقيدتهم في القومية
وموقفهم العدائي منها من عناصر وفرتها الملاحظة الدقيقة
للحركات القومية في أوروبا . فهناك تعاصر النمو الرأسمالي مع
نشوء حركات التوحيد القومي . وقادت البورجوازية فعلا
الحركات القومية ، وأقامت في كل أمة دولة واحدة . ولم تكن
الرغبة والمصلحة في توحيد السوق القومي بعيدتين عن بواعث
حماس البورجوازية للوحدة القومية . ولما كانت الوحدة القومية
تضاعف عائد توظيف الموارد المادية والبشرية المتاحة في أجزاء
الأمة ، فقد استفادت الرأسمالية النامية من الوحدة القومية ،
وازدادت نموا . ولكن لأنها رأسمالية مستغلة بحكم جوهرها
ذاته ، فقد استغلت القوة التي نمت بالوحدة القومية في مضاعفة

كفاح العرب ضد الاستعمار ، وفي سبيل الاستقلال القومي ، ذو دلالة بالغة تتجاوز العرب أنفسهم إلى المصير العام للسياسة الامبريالية والاستعمارية . والواقع أن الشرق الأوسط اصبح يلعب دورا هاما في الاستراتيجية الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدول الاستعمارية الكبرى ، وخاصة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية . فالشرق الأوسط مركز قواعد عسكرية امريكية عديدة . وهناك ايضا تستولي الاحتكارات الأجنبية على ملايين الأطنان من الزيت (النفط) الرخيص سنويا ، أو ما يعادل ربع إنتاج العالم تقريبا . ومن هنا نفهم أية ضربة اصابت الاستعماريين من كفاح حركة التحرر القومي العربي ، حيث هب العرب ليستردوا استقلالهم ، وليصبحوا سادة منابع الثروة الطبيعية في الشرق الأوسط . فكانت تلك الضربة أبعد ما يكون توقعا ، إذ أن ادارة الاستعمار الاجنبي والاقطاع المحلي الذي يساند الاستعمار قد أبقت الشعوب العربية في حالة تخلف اقتصادي شديد وأصبحت البلاد التي يسكنونها من أشد مناطق العالم فقرا . وقد ظن الاستعماريون أن الصراع من أجل ضرورات الحياة قد استنفد طاقة العرب ، وأن ظروف التخلف الشاملة ستحول بينهم وبين أن يببوا وأن يتظموا في حرب ضد الاستعمار . وقد تبددت تلك الأوهام في مصر أولا بقيادة ضباط من ذوي العقليات القومية وإحدى مميزات حركة التحرر في الشرق الأوسط أنها تنمو وتتطور تحت شعار الوحدة القومية . وقد ولدت هذه الفكرة خلال الصراع ضد الاستعماريين وفي سبيل الاستقلال القومي . وقرب هذا الشعوب العربية بعضها من بعض . وكتعبير عن التضامن في الصراع ضد الاستعمار ، وكشكل للتعاون الأخوي ، والمساعدة المتبادلة بين

الدول العربية ، لعبت وحدتهم دورا بناء كبيرا في كفاحهم في سبيل الاستقلال . وفكر الوحدة مقبولة على وجه خاص لدى جماهير الشعب العاملة التي تعاني من الاستغلال الرأسمالي . . . الخ » .

هكذا عرف الماركسيون تجربة جديدة ، عربية لا أوروبية ، لحركة قومية تحررية لا عدوانية ، فتعلموا منها ما غيروا به موقفهم من الانتفاء القومي ، وأقروا بالعلاقة الإيجابية بين الوحدة القومية وتحرر العمال من الاستغلال . بل لقد ذهبوا في الاعتراف بأصالة العلاقة القومية واحترامها إلى حدّ الارتفاع بها عن مستوى العلاقات الاقتصادية . فهي الوعاء الثابت - نسبيا - بما تتضمنه من تراث ، لما يجتهد البشر في إبداعه ويعملون على تطبيقه من مذاهب في نظام أسلوب الإنتاج وأدواته وعلاقاته ففي « رأى علماء الاجتماع السوفييات المعاصرين لا تنتمي بعض موضوعات ومظاهر الوعي الاجتماعي مثل العلاقات العائلية والثقافة القومية والعلوم وما إلى ذلك ، لا تنتمي بكاملها إلى البنيان العلوي » . (أوسكار لانج الاقتصاد الاشتراكي - ١٩٦٦) فيعودون عن قبول سبق ويقسمون ذلك البناء إلى قسمين : تراث ومستحدث ونحسون الأخير بالصلة المباشرة بعلاقات الإنتاج ويرشحونه للتغيير في ظل النظام الاشتراكي .

هذا ما تعلمه الماركسيون الذين أدانوا - من قبل - العلاقة القومية بأنها عدوانية . فهل تعلّم الذين يدينون العلاقة القومية بأنها عدوانية ، باسم الإسلام ، بينما يرددون الحجج البائدة التي

الوحدة العربية في سبيل الوحدة الإسلامية .

٥٠ - إن شاء الله سنتحدث فيما بعد عن نفر من العرب آخرين يستعلون على هذا الذي يقال فيتجاهلونه أو يغترون بما يعرفون من تهافته ، فيكتفون بوصفه بما يوصف به القول المتهاافت من أوصاف يستحقها . وانه لخطأ لو تعلمون جسيم . ذلك لأن المسألة ليست حواراً بين جماعة مترفة الفكر من المثقفين القادرين على هذا القول أو القادرين على معرفة تهافته . كلا . انهم جميعا يتحدثون على مسمع من الشعب العربي البسيط الذي يحمل في دمه من تراث أمته ما يُعدُّ مقدِّماً لتصديق كل ما يقال باسم الإسلام ، ولا يحمل في عقله من العلم ما يكفي لكشف تهافت بعض ما يقال باسم الإسلام . فلا يكفي لكشف تهافت ما يقال على مسمع منه عن التناقض أو العداء بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية أن يقال إنه عداء مصطنع ، أو غير صحيح ، أو انه الرجعية كما يعبر عنها بعض الرجعيين . لا . فما ينبغي للمثقف أن يستعلي على الاهتمام بما يؤثّر في وعي الشعب الذي ينتمي إليه ، أو يهرب من معارك الدفاع عن سلامة وعيه ضد الذين يحاولون تضليله . نحن على الأقل لا نستعلي ولا نهرب . ولكننا نخاطب الشعب العربي الذي يستمع إلى ما يقولون فنقول إن هذا الذي يقال عن الوحدة العربية وتناقضها العدائي مع الوحدة الإسلامية يستحق الاستماع إليه والانتباه إلى بواعثه ومضامينه واهدافه باكبر قدر من الجدّية . ذلك لأن معرفة

ما فيه من حق أو باطل مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى مستقبل حياة عشرات الملايين من العرب والمسلمين .

قلنا من قبل ، ونكرر لنؤكد ، ان البشرية قد دخلت عصر الإنتاج الكبير والدول العملاقة ، وأن مصير الأقاليم من الدول أن تحتمي ، راغبة أو كارهة ، بمظلة التبعية السياسية لدفع خطر العدوان ، والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع ، وأن تدفع من حرية وطنها ومواطنيها أثمناً باهظاً لمن يحميها أو يغذيها . يحميها ولو من بطشه ذاته . ويغذيها ولو من ثروتها ذاتها (فقرة ١) . لا بد ، إذن ، من الوحدة ، العربية أو الإسلامية ، ليستطيع الشعب العربي أن يتحرر ويتطور ، وليستطيع أن يحافظ على حريته وتطوره ، في غابة الدول العملاقة . وإذا ما كانت إحدى الوحدتين تناقض الأخرى فعلى الشعب العربي أن يختار منهما الوحدة التي يكون بها . وفيها ، أكثر مقدرة على التحرر والتطور . ولو كنا على أقل قدر من اليقين بأقل قدر من التناقض بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية لاستغفرنا الله عما قدمنا على مدى ربع قرن متصل من أجل الوحدة العربية ، ولُتُبْنَا ، ودعونا الشعب العربي إلى اختيار الوحدة الإسلامية . لا لأننا مسلمون فحسب ، بل لأنها الوحدة الأعرض أرضاً ، والأغنى ثروة ، والأكثر عدداً فهي الأقدر ، لا شك أقدر ، على توفير أسباب فائقة للتحرر والتطور . ولكننا على أكبر قدر من اليقين بالآ تناقض بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية دعوة أو نضالاً أو

حقيقة . ثم إننا على أكبر قدر من اليقين بأن الوحدة العربية ممكنة في هذا العصر ، ولسنا على يقين بأن الوحدة الإسلامية ممكنة لا في هذا العصر ولا فيما يمكن توقعه من مقبل العصور .

لماذا ؟

قبل أن نُجيب ينبغي أن نحدد من أين نُجيب . اننا نجيب من موقف عداء صارم لتجزئة الأمة العربية ، ولكل ما يمثل التجزئة أو يجسدها أو يبررها من مؤسسات أو مصالح أو أفكار أو قوى أو خلق . ونعتقد أن هذا الموقف وحده هو المصدر الوحيد لحق أي إنسان صادق في الدعوة للوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية . من هذا الموقف العدائي لتجزئة الأمة العربية يستطيع من يشاء ، ويكون من حقه ، أن يُفاضل أو يُقارن بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية وأن يختار بينهما . ولكننا لا نعتقد أن ثمة موقفاً أكثر خطأً ونفاقاً من قبول التجزئة أو مباركتها ثم الدعوة إلى الوحدة ، عربية كانت أو إسلامية . إنه ليس موقفاً متناقضاً فكرياً ومضللاً سياسياً فحسب ، بل هو موقف عفن أخلاقياً أيضاً . من هنا يكون على الشعب العربي الذي نخاطبه ، قبل الاختيار بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية ، ولكي يستطيع أن يختار ما يحقق حريته وتقدمه ويحفظ عليه عروبه ودينه ، أن يحسم موقفه من التجزئة حسماً لا رجعة فيه ، إن كان يقبلها فلا يُضَيِّعُ وقته فيما يحيط به من « ثثرة » حول الوحدة العربية والوحدة الإسلامية . وإن كان لا

يقبلها ، فعليه أن يجعل من « الوحدة » هدف حياته سواء اختار الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية . المهم ، على الشعب العربي الذي نخاطبه أن ينقذ نفسه من زنازين سجن التجزئة التي يسمونها دولاً عربية ، ليظل على وطنه العربي أو عالمه الإسلامي حيث الحياة أكثر حرية وأكثر تقدماً . وسنعرف فيما بعد شيئاً من دور « جريمة التجزئة » في إثارة تلك العاصفة الغبراء التي تكاد تضل الشعب العربي عن سبيله القويم لتشغله بحديث لا ينتهي عن علاقة لا تحتاج إلى حديث ، هي علاقة العروبة بالإسلام .

٥١ - أما الآن فنسأل : إننا نعرف أن الوحدة العربية تعني إقامة دولة واحدة على كامل تراب الوطن العربي كما هو محدد تاريخياً . دولة واحدة سواء كانت دولة بسيطة أو اتحادية « فيدرالية » ولكن ليست دولة تعاهدية « كونفدرالية » . تكون السيادة فيها للشعب العربي على أرضه . ويكون الحكم فيها لمن يختاره الشعب العربي . وتكون علاقات الناس فيها متفقة مع اشتراكهم في ملكية الأرض التي هي وطنهم . وتكون علاقتها بالدول الأخرى محكومة دائماً بما يحقق مصلحة الشعب العربي . هذه هي الوحدة العربية كما نريدها . فما هو المقصود على وجه الدقة من تعبير « الوحدة الإسلامية » ؟

٥٢ - إن كان المقصود « بالوحدة الإسلامية » وحدة الذين تلقوا أمراً من عند الله بأن يعتصموا بحبله ولا يتفرقوا في

الدين ، ﴿ ان أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ﴾ (الشورى : ١٣) .
﴿ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ﴾ (آل عمران : ١٠٣) .
فإننا نستطيع أن نقول إن وحدة الأمة الإسلامية متحققة والحمد
لله . الأمة الإسلامية كما عرفنا دلالة التعبير عنها من لغة
القرآن : كل المتممين إلى الإسلام ديناً (فقرة ٦ وما بعدها)
بصرف النظر عن أجناسهم واللوانهم ولغاتهم وأوطانهم وشعوبهم
وأهمهم . انهم ليعبرون كل يوم أو كل ساعة عن وحدتهم هذه بما
يفرضه الإسلام من مظاهر الوحدة في الدين . إنهم يشهدون
بكل لغة أو بدون لغة بأن : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ،
وأن محمداً عبده ورسوله . ويصلون جميعاً خمس مرات كل يوم
مستقبلين جميعاً قبلة واحدة أيا كانت مواقعهم من الأرض .
ويصومون جميعاً شهراً واحداً معيناً من كل عام هو شهر
رمضان ، حتى لو كانوا يعيشون في بقاع يقتسم عامها الليل
والنهار . ويؤدون الزكاة . ويحج كل قادر منهم في وقت واحد
من كل عام إلى مكان واحد حيث يلتقون مجردين من كل مظاهر
التمييز الديني وحيث يؤدون مناسك واحدة . أما الذين لا
يؤدون فروض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج عامدين أو
ساهين وهم مسلمون ، فإن شعورهم « بالائتم » تصديق
لانتماثلهم إلى الأمة الإسلامية . فهم جزء من وحدتها ولو كانوا
أثمين .

أليست هذه هي اركان الإسلام الخمسة التي يتحدد بها

الانتفاء إليه فتتحدد بها الأمة الإسلامية ؟ بلى . الأمة الإسلامية إذن موحدة في دينها . وهي وحدة لا تنقضها ولا تعوقها الدعوة إلى الوحدة العربية أو النضال من أجلها أو تحقيقها .

٥٣ - أما إذا كان المقصود بالوحدة الإسلامية « دولة » واحدة يكون الانتفاء إليها مقصوراً على المسلمين فإنها بدعة لا يعرفها الإسلام دينا ولم يعرفها تاريخ المسلمين قط . فلم يحدث قط أن قامت « دولة » مقصورة على المسلمين دون غيرهم . ولا حتى « دولة » المدينة على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام . فلقد عرفنا من قبل (فقرة ٢٨ وما بعدها) أن دستورها (الصحيفة) كان ينظم الحياة فيها بين « رعايا » من المسلمين ومن غير المسلمين ، كما عرفنا بعض ما أنزل في القرآن من أحكام تنظم الحياة في مجتمع مشترك بين المسلمين وغير المسلمين (فقرة ٢) . ونعرف أن الرسول عليه السلام قد كتب : « . . للسيد الخارث بن كعب ولأهل ملته ، ولجميع من يتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها . أعطيتهم عهد الله وميثاقه أن أحفظ أقاتيهم ، وأحمي جانبهم ، وأؤدب عنهم وعن كنائسهم ويبيعهم وبيوت صلواتهم وأن أدخلهم في ذمتي وأمانتي ، ولا يهدم بيت من بيوت بيعهم ، ولا يدخل شيء من بنائهم في شيء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين ، فمن فعل ذلك فقد نكث عهد الله وخالف رسوله » . وكان قد كتب بمثل هذا عهداً لنصارى نجران . فلما تولى أبو بكر الخلافة كتب إليهم مؤكداً عهده :

« هذا ما كتب به عبد الله أبو بكر خليفة محمد رسول الله ﷺ لأهل نجران . أجازهم بجوار الله ، وذمة رسوله على أنفسهم وأرضهم ولتهم وأموالهم وحاشيتهم ، وعبادتهم ، وغائبهم ، وشاهدهم ، وأساقفتهم ، ورهبانهم ، وبيعهم ، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير . فلما تولى عمر بن الخطاب الخلافة بعد أبي بكر كتب إلى نصارى المدائن وفارس : « .. أما بعد فإني أعطيتكم عهد الله وميثاقه ، على أنفسكم وأموالكم وعيالكم ورجالكم وأعطيكم أماناً من كل أذى ، والزمت نفسي أن أكون من ورائكم ذاباً عنكم كل عدو يريدني بسوء وإياكم . . وأن أعزل عنكم كل أذى » . وإذا كان النبي ﷺ قد حكم بإجلاء اليهود من المدينة فإن ذلك لم يكن حكماً بأن تكون المدينة خالصة للمسلمين مقصورة عليهم ، ولكن جزاء إخلالهم بدستور المدينة الذي ارتضوه . وآية هذا أنه لم يحكم بإجلائهم جملة ودفعة واحدة ، بل حكم بإجلاء من خانوا منهم ، بني قينقاع وبني النضير . ثم إنه لم يأمر بإجلائهم عن الجزيرة العربية أو من حيث يوجدون ، بل استجاب إلى طلبهم أن يكون جلاؤهم عن المدينة إلى خيبر . أما الذين لم يخونوا مثل بني قريظة فلم يحكم بإجلائهم ويقروا في المدينة إلى أن خانوا في غزوة الخندق فحكم بإجلائهم هم الآخرين . وإذا كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد أمر بإجلاء غير المسلمين من الحجاز ، واعتبره أرضاً مقدسة لا تجوز الإقامة فيها لغير المسلمين فإن الحجاز لم يكن في عهد عمر إلا جزءاً من « دولته » . وهو الذي سافر من المدينة إلى بيت المقدس

ليعاهد المسيحيين هناك عهده المشهور بما يؤمنهم على أنفسهم وأموالهم ودينهم في ظل دولة الخلافة التي كان فيها أميراً للمؤمنين . لا معنى ، إذن ، لوحدة إسلامية يكون الانتماء إليها مقصوراً على المسلمين .

٥٤ - اما إذا كان المقصود « بالوحدة الإسلامية » دولة واحدة تكون لها وحدها الولاية والرعاية والحماية على كل المسلمين في الأرض حتى تتسق وحدة الدولة مع وحدة الأمة فتلك بدعة أخرى لا يعرفها الإسلام ديناً ولم يقف عندها تاريخ المسلمين قط . فمنذ ما قبل الهجرة إلى المدينة أوصى رسول الله ﷺ بعضاً من أوائل المسلمين بالهجرة إلى الحبشة ؛ فهاجروا إلى الحبشة ليكونوا في كنف دولة عليها حاكم من أهل الكتاب أكثر أماناً على دينهم وأنفسهم من اضطهاد قريش في مكة . ثم إنه إلى أن تمت الهجرة إلى المدينة لم يكن للمسلمين دولة ، ولم يحل هذا دون الدعوة إلى الإسلام وممارسة مناسكه . ثم انه بعد الهجرة وإقامة دولة المدينة على أرضها بحدودها لم يجد رسول الله ﷺ أن ثمة تلازماً بين حدود الدولة وحدود الدعوة ، فأرسل إلى هرقل وكسرى والمقوقس والنجاشي تلك الرسائل التي أشرنا إليها من قبل ، يدعوهم فيها إلى الإسلام ولم يدعهم إلى أن يكونوا مع المدينة دولة واحدة . أولو قد آمن كسرى أو هرقل أكان مقضياً أن تنضم امبراطورية الروم وامبراطورية الفرس إلى دولة المدينة ؟ كيف اذن دعاها الرسول إلى الإسلام من قبل أن يعدد عدته

ليحكم امبراطوريتين ؟ ثم إن عمر بن الخطاب ، الخليفة الثاني ، قد أبرم مع الفرس معاهدة صلح بعد أن فتح سعد بن أبي وقاص مدينة « المدائن » على أثر انتصاره الساحق في موقعة القادسية ، وكان من بين ما ارتضاه أمير المؤمنين في تلك المعاهدة أن تكون سلسلة الجبال التي تلي العراق شرقاً حدوداً « دولية » بين دولة الخلافة وامبراطورية الفرس . والتزاماً بتلك المعاهدة أصدر أمير المؤمنين أوامره بالآلتجتاز جيوش المسلمين تلك الحدود . هذا ما ارتضاه عمر بن الخطاب حدوداً للدولة . فهل ارتضى أمير المؤمنين ، أو كان يمكن أن يرتضي ، أن تكون تلك حدود الدعوة أيضاً ؟ . ثم إنه منذ خلافة عمر بن الخطاب كان الدين الإسلامي قد بدأ في الانتشار خارج الدولة إلى درجة لم يكن يعرف ، حتى الخلفاء ، مداها . فنرى أنه بينما كان الخليفة العباسي القائم بأمر الله مدعوراً من نبالغزو المغولي المندفع نحو دولته قادماً من شمال وسط آسيا حيث إقليم بحيرة بيكال مكتسحاً ما يليه غرباً بما فيها فارس ، إذا به يعرف من رسالة قائدهم طغرل بك ما لم يكن يعرفه : إنهم مسلمون . فيتصل بهم ويتصلون به (١٠٥٥ م) ويستعين بهم في شؤون دولة الخلافة فيصبحون فيها دولة داخل الدولة ، هي دولة السلاجقة . مَن بلغتهم الدعوة فأصبحوا مسلمين ؟ لا أحد يدري . فقد كان الرحالة والتجار المسلمون يبشرون بالاسلام ويدعون اليه بعيداً عن حدود دولة الخلافة ويقدمون ، بعد آياته ، نماذج

من أنفسهم للإنسان المسلم فيهددي إليه كثيرون . إن مئات الملايين من المسلمين اليوم ، في الهند والصين وماليزيا واندونيسيا والفلبين والاتحاد السوفياتي وشرق افريقيا ومئات الجزر المتناثرة في المحيطات الخ ، كل هؤلاء واسلافهم واسلاف اسلافهم لم يهتدوا إلى الاسلام في ظل دولة الخلافة أو بفعلها منذ أن نشأت في عهد أبي بكر إلى أن انقضت ، ولم يكونوا يوما من رعاياها ، ولا زعم أي خليفة انهم رعاياه . وهم هم الذين يكونون اليوم الاغلبية من الأمة الإسلامية ، الا نرى في هذا وحده تصديقا واقعيا لما جاء في القرآن من أن الاسلام رسالة إلى الناس جميعا ؟ . ألا نرى قدرة ضوء الشمس يصل إلى كل الاركان بدون اصطناع في قوة عقيدة الإسلام على الإقناع بدون دولة مصنوعة ؟ لماذا ، إذن ، يصطنع بعض المسلمين تلازما بين الإسلام والدولة فيحبسون الإسلام في دولة ؟ إذن ليس ثمة تلازم بين وحدة الأمة الإسلامية ودولة واحدة لكل المسلمين .

٥٥ - إن « الوحدة الإسلامية » في دولة بهذا المعنى هي التي كنا نعنينا عندما قلنا بأننا لسنا على يقين بأنها ممكنة لا في هذا العصر ولا فيما يمكن توقعه من مقبل العصور . يكفي لمن يظن أنها ممكنة ، أو متوقعة الإمكان ، أن يتصور أن إقامة دولة إسلامية واحدة تكون لها الولاية والرعاية والحماية على كل المسلمين لن يحتاج إلى ما هو دون غزو الكرة الأرضية بكل دولها لفرض سيادة الدولة الإسلامية الواحدة على مئات الملايين من

المسلمين المقيمين في أنحاء الأرض جميعا . ثم يكون على هذه الدولة الإسلامية الواحدة أن تترصد بكل إنسان يمتدي إلى الإسلام ديناً لتفرض عليه ولايتها ورعايتها وحمايتها . وقد تكون على الدول الأخرى ، إن بقيت دول أخرى ، أن تساوي بين اعتناق الإسلام ديناً وبين الخيانة العظمى للوطن في عقوبة الإعدام . أو قد يكون أيسر سبيل لمن يريد أن يتحرر من الأعباء الوطنية التي يفرضها عليه انتماءه إلى دولته مثل الجندي أو الضرائب . . . الخ ، أن يتظاهر باعتناق الإسلام ديناً ثم يستدعي « دولته » الإسلامية لحمايته فيكون على الدولة الإسلامية أن تضع شروطاً لمن تعترف به مسلماً غير ما وضعه الله ، كما فعل والي خراسان المدعو أشرس حين كثر دخول الناس في الإسلام فقلت حصيلة الجزية فلم يعترف بإسلامهم وفرض الجزية عليهم وهم مسلمون (٧٦٣ م) فكانت فتنة « المرجئة » . فإن لم يكن هذا ولا ذاك فإن الدولة الإسلامية بهذا المعنى لن تقبل أقل من أن يكون للمسلمين في كل دولة « امتيازات » الإعفاء من الولاء للدولة التي يقيمون فيها فلا يخضعون لقوانينها ولا يحاكمون أمام قضائها . شيء مثل تلك « الامتيازات » التي فرضتها الدول الأوروبية على الدولة العثمانية والتي أدت في النهاية إلى التخريب الفكري والخلقي لأصحابها ، والمذلة والهوان والحيف لرعاياها من غير « الممتازين » . في كل هذه الحالات لن يكون الإيمان هو السبيل إلى الإسلام ، بل المداينة والغش والنفاق ، وهو ما رفضه الإسلام منذ عرفه في

بداية الرسالة ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ (الحجرات : ١٤) . ﴿ان المنافقين
يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراؤون
الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا﴾ (النساء : ١٤٢) . ﴿ان المنافقين
في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا﴾ (النساء : ١٤٥) .
وفي كل هذه الحالات لن يكون الاختيار الحر هو السبيل إلى
الإسلام بل الإكراه ، وهذا ما يرفضه الإسلام . ﴿لا إكراه في
الدين﴾ (البقرة : ٢٥٦) .

إنها دولة أوهام لا دولة إسلام

٥٦ - وإننا لا نكاد نصدق أن من بين دعاة الوحدة الإسلامية
من يقصد بها - جاداً - واحدة من دولتي الأوهام : أن تكون
مقصورة الانتفاء على المسلمين أو أن تكون شاملة الولاية على كل
المسلمين . لأننا لا نعرف كيف يمكن أن يكون في عقل يعرف
الإسلام مكان لمثل تلك الأوهام . ولكن الحديث العام بدون
حدود ، المطلق بدون قيود عن الوحدة الإسلامية على مسمع من
الشعب العربي قد يثير من الأوهام ما يخالط وعيه ، أو قد ينسج
من الأحلام المستحيلة ما يشد انتباهه بعيداً عن الآمال الممكنة .
فأردنا أن نزيح عن موضوع الحديث بعض الأوهام التي يثيرها
المتحدثون . ثم نعيد السؤال لتذكر أصل موضوع الحديث : ما
هو المقصود على وجه الدقة من تعبير الوحدة الإسلامية ؟

دولة الخلافة

٥٧ - إن كان المقصود دولة واحدة تضم أغلب المسلمين وترعى المسلمين وغير المسلمين فيها رعاية الإسلام لهم كما كان الأمر في دولة الخلافة منذ الخليفة الأول أبي بكر حتى الخليفة الأخير عبد المجيد الثاني ، فإننا نقول إن دولة الخلافة تلك التي ما تزال ذكرها تعشعش في رؤوس بعض المسلمين ، لم تكن إسلامية في عصرها ، ولا هي ممكنة في هذا العصر .

كيف لم تكن دولة الخلافة حتى في أيام الخلفاء الراشدين دولة إسلامية ؟

هذا السؤال الاستكباري الذي نتوقعه ذو أسباب مشروعة ، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن تاريخ الإسلام بدأ دعوة ثم لم يلبث أن أقام المسلمون لهم دولة في المدينة يتمون إليها وينتمي إليها غيرهم . وأن قد كان لتلك الدولة دستور عرفناه باسم الصحيفة ، وكان لهم حاكم هو الرسول ﷺ ، وأنه كان يمارس في المدينة سلطات القادة في الدول : فيجند الجند ويعين الأمراء ويبرم المعاهدات ويحجي الضرائب من زكاة وجزية ، ويوزع الفيء . . . وكان - كما عرفنا - يحكم بإجلاء من يخونون الدولة خارج حدودها ويقود المدافعين عن تلك الحدود ضد الغزو الخارجي . كل هذا واضح الدلالة على أن قد كانت المدينة « دولة » وكان الرسول حاكماً . ثم إن أحدا لا يستطيع أن يجهل

أو يتجاهل إجماع المذاهب الإسلامية من أول أهل السنة إلى الخوارج وما بينهما من معتزلة وشيعة ومُرجئة على وجوب قيام « إمام » على رعاية شؤون المسلمين . ثم إن كل مجادلة تنكر علاقة الإسلام ديناً بالدولة حكماً ليست إلا سفسطة تسقط إلى مستوى الجهالة إذا ما ذكرت آيات القرآن التي تنظم الزواج والطلاق والبنوة والميراث وحقوق القرابة وتحدد الجرائم ، وتعين لبعضها نماذج من العقوبة ، وتبيح المعاملات إلا في بعض الأموال كالخمر ، وتأمر باحترام العقود إلا إذا كانت وليدة إكراه ، وتحمي أموال القُصّر حتى يبلغوا سنَّ الرشد . ثم تأمر بجمع الزكاة من أصحاب المال لتعيد توزيعه على من هم في حاجة إليه الخ . إن الإسلام يلزم المسلمين بنظام عام من العلاقات فيما بينهم والعلاقات مع غيرهم . وهو نظام اجتماعي ليس متروكاً لاختيار الأفراد لأنه ليس متعلقاً بأي فرد فيلتزمه أو يتركه على مسؤوليته في الدنيا والآخرة ، بل متعلق بالحياة في مجتمع أفراد عليهم جميعاً أن يلتزموه راغبين أو كارهين . وأينما قام نظام ملزم للعلاقات بين الأفراد في المجتمع قامت الضرورة الاجتماعية لمن يقوم على حفظ هذا النظام وإلزام الأفراد به وما يقتضيه الإلزام من تشريع وإدارة وقضاء وتنفيذ وردع . أي - باختصار - تقوم الضرورة الاجتماعية للدولة . تلك هي مجمل الحجج التي ساندت وتساند الرأي الحق في علاقة الإسلام بالدولة وتحيل المجادلة فيه إلى مجرد سفسطة .

ومع ذلك فإن دولة الخلافة لم تكن إسلامية في عصرها .

لماذا ؟

٥٨ - إن الأسباب بسيطة وبديهية . وما عقد بساطتها وأفسد بدايتها إلا الذين راحوا يفتشون في كتاب الله عن آية تلزم المسلمين بدولة الخلافة ، والذين أنكروا دولة الخلافة لأنهم لم يجدوا في كتاب الله آية تلزم المسلمين بها . والحق أن دولة الخلافة لم تكن دولة إسلامية كما أنها لم تكن دولة غير إسلامية . لأن ما هو إسلامي لا يكون كذلك إلا إذا كان فرضاً أو واجباً وما هو غير إسلامي لا يكون كذلك إلا إذا كان محرماً أو مكروهاً . أي . أن يكون في الإسلام أمر به أو منع له . أما إذا كان مباحاً لاختيار المسلمين : إن شاءوا اخذوا به وإن شاءوا تركوه فمسؤولية اختياره أو تركه عليهم وحدهم ولا ينسب اختياره أو تركه إلى الإسلام . وقد كان هذا شأن دولة الخلافة منذ أبي بكر . ختم القرآن ولم يأمر بها ولم ينه عنها . وتوفي الرسول عليه الصلاة والسلام وما أوصى باختيار ، أو عدم اختيار خليفة من بعده . وعندما قال إن الأنبياء لا يورثون قطع كل شك في أن أحداً من بعده لن يخلفه في شيء . لا الرسالة ولا الحكم ولا المال .

ولكنه ترك في المسلمين كتاب الله ، وفي كتاب الله أحكام عدة لنظام عام لعلاقات الأفراد في المجتمع كما ترك فيهم تجربة حية من « دولة » المدينة التي كان هو حاكمها فكانوا من بعده

يواجهون ضرورة بقاء الدولة . وهي ضرورة اجتماعية . كانت كذلك قبل الإسلام وستبقى كذلك في كل مجتمع ولو لم يكن فيه مسلمون . ولقد كان الإسلام وما يزال فذاً من بين الأديان والنظم في إقرار الضرورات وتغليب أحكامها حتى على أحكام المحظورات . وهكذا لم يكن قيام « دولة » في المدينة أو ما بعد هذا فرضاً من فروض الإسلام خاصاً بمجتمع من المسلمين دون باقي المجتمعات حتى يقال « للدولة » أية دولة ، انها فرض أو واجب أو ضرورة إسلامية . بل جرى المسلمون على ما جرت عليه ، وما تزال تجري عليه ، كل المجتمعات لمواجهة ضرورة قيام من يلي « الأمر » المشترك بين أفراد الجماعة ويرعى الحدود بينهم . أما ما جاء في سورة النساء : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (الآية ٥٨ ، ٥٩) ، فإن قصارى ما يمكن أن يتصل منه بموضوع « الدولة » أنه ينظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين فيها ، فيأمر الأخيرين بطاعة الأولين (أولي الأمر) ما دام الأولون على طاعة الله والرسول ، فإن تنازعوا احتكموا جميعاً إلى القرآن والرسول . ولكن ليس في القرآن ما يأمر بإقامة « دولة » معينة .

« الدولة » أية دولة ، إذن ، ضرورة اجتماعية وليست

ضرورة إسلامية . وصدق علي بن أبي طالب حين قال « لا بد للناس من إمامة برة أو فاجرة » .

٥٩ - في مواجهة الضرورة الاجتماعية لبقاء « الدولة » التي فقدت حاكمها بوفاة الرسول تشاور قادة المسلمين واختلفوا . ونعلم من امر ذاك الخلاف وما انتهى اليه انه كان مظهرا للصراع بين علاقة الانتماء إلى « الشعب » حديث التكوين وبقايا علاقات الانتماء القبلي التي كانت ما تزال كامنة لم تستأصل بعد . صراع جيل على الانتماءين . الانتماء القبلي منذ مولده والانتماء الوطني منذ الهجرة . وسيعود ذاك الصراع إلى الظهور من مكمنه مرات اخرى بعد ذلك كلما عرض أمر اختيار أمير للمؤمنين .

هكذا بادر سعد بن عباد زعيم الخزرج والمتحدث باسم الانصار إلى الاجتماع بهم في سقيفة بني ساعدة ، قبل أن يدفن النبي ، فاختره الانصار للإمامة . فجاء إليهم قادة المهاجرين وهناك تناظروا فتفاضلوا في أمرين يشير كل منهما إلى إحدى علاقتي انتماء المتصارعين : القبلية والوطنية . فالمهاجرون - عند أبي بكر - هم « أول الناس إسلاما » و « عشيرة رسول الله » . أما الانصار - عند سعد بن عباد - فلهم « سابقة في الدين وفضيلة في الاسلام ليست لقبيلة في العرب » . أما الإمارة - عند علي بن أبي طالب - فلاهل البيت : « لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعر بيوتكم ، وتدفعون اهله عن مقامه في الناس وحقه ، فوالله ، يا معشر المهاجرين ، لنحن أحق الناس به » . وانتهى

التناقض بين طرفي الصراع بحل « جدلي » ، فقد بويح بالخلافة أفضل واحد من عشرة كانوا بمثابة الحكومة في دولة المدينة . « كانوا أمام الرسول في القتال ووراءه في الصلاة » . وقد كان أولئك العشرة معروفين باسم « المهاجرين الأولين » وإن لم يكونوا أوائل المهاجرين . انهم أبو بكر الصديق ، وعمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، وطلحة بن عبد الله ، والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد ، وابو عبيدة بن الجراح . وكلهم من قريش . اختير من بينهم أبو بكر فكان أول خليفة . وهو خليفة بمعنى أنه تولى الحكم بعد وفاة الرسول ولكن - وهذا على أكبر قدر من الأهمية - ليس بمعنى انه تلقى الحكم منه نصا أو وصية أو ميراثاً . وعندما يلي عمر بن الخطاب الأمر من بعده لن يقبل أن يلقب بالخليفة لأن ذاك أبو بكر ، ولا بخليفة الخليفة لأن ذاك يطول - كما قال - ويختار لقب « أمير المؤمنين » ويكون أول من لُقّب به .

على هذا الوجه نشأت « دولة » الخلافة ، بعد انقطاع الوحي وبعد انقضاء السّنة كليهما . وكان مصدرها الوحيد هو اختيار قادة المسلمين بعد وفاة الرسول . وهو اختيار جاء بعد خلاف وصراع وتفاضل على أسس خالطتها العصبية القبلية . وما كان لصحابة رسول الله أن يتفاضلوا على تلك الأسس أو أن يختلفوا في الخلافة لو كان في الإسلام حكم بها . ولن يلبث كثير

من اولئك الصحابة أنفسهم أن يختلفوا فيها ويقتتلوا عليها بعد وفاة الخليفة الرابع عثمان بن عفان وتكون فتنة . ويتأكد بذلك أن « دولة الخلافة » . لم تكن إسلامية وإلا لما اختلف فيها حتى القتال ، اصحابُ رسول الله وأعلم الناس بالقرآن والسنة .

هذا عن نشأة دولة الخلافة . فماذا عن تكوينها ؟

٦٠ - إن عناصر تكوين « الدولة » ثلاثة : الأرض والشعب والسيادة . نعني سيادة الشعب على الأرض ، التي تارستها الحكومة ، فتسمى حينئذ سلطة .

أما عن الأرض ، فقد كانت « دولة » الخلافة على مدى سيادتها الطويلة غير ثابتة الحدود . كانت حدودها تتبع أقدام جيوشها فتقف حيث تقف ، وتمتد حيث تتقدم ، وتنحسر حيث تتقهقر . ولقد بدأت من المدينة ثم الجزيرة العربية ، وما زالت تتسع حتى وصلت يوما إلى حدود فرنسا في غرب أوروبا ، وحدود النمسا في شرقها ، وحدود الصين والهند وروسيا في آسيا ، بالإضافة إلى كل ما نعرفه الآن باسم الوطن العربي الذي لم ينتقص منه شيء منذ الفتح العربي الإسلامي حتى بداية القرن التاسع عشر ؛ وبالتالي كان الأكثر استقرارا على مدى قرون طويلة . أما ما يليه في جميع الاتجاهات فقد خرجت منه أقطار وأضيفت إليه أقطار . وكان « السيف » هو الفيلص فيما خرج وما أضيف ، لأنه هو الذي كان يخط الحدود الفاصلة . ومن هنا

كانت دولة الخلافة منذ بدايتها حتى نهايتها دولة « مقاتلة » ولا نقول « عسكرية » حتى لا يختلط ما نريد من بيان علاقاتها الخارجية بما لا نريد من بيان علاقاتها الداخلية . نريد أن نقول إنها كانت دولة « مقاتلة » بمعنى محاربة ، غزواً كلما استطاعت ، ودفاعات بقدر ما تستطيع . وكان القتال أو « الجهاد » نشاطاً مستمراً يشترك فيه كل الرعايا متطوعين أو مجندين ، وتشترك في التعبئة له كل الولايات ، ولو كان عليها ولاية « متمردون » . ولقد اتخذ بعض المنافقين الأوروبيين من ذلك التاريخ حجة يزعمون بها أن الإسلام قد فرض بالسيف لا بالدعوة . وأجهد بعض المسلمين أنفسهم في محاولة تبرئة الإسلام من تلك التهمة الظالمة . وكان الطرفان فيما ذهبا إليه مخطئين . لأن ارتباط الحدود بالغزو أو الدفاع ، وبالتالي كون الدولة « مقاتلة » لم يكن اختياراً إسلامياً بل كان إحدى خصائص الدولة في عصر الخلافة . أية دولة . فكان محتوماً على دولة الخلافة أن تكون دولة مقاتلة لتبقى .

أما عن الشعب فلم يثبت عدداً ولو عند أرقام الشعوب ، بل كان يتبع امتداد الحدود وانحسارها . وقد ضمت دولة الخلافة مئات التجمعات والجماعات البشرية من قبائل وشعوب وأمم مختلفة في الجنس واللون واللغة والعادات والتقاليد والأديان أيضاً . وخرج منها عشرات من تلك التجمعات والجماعات . ولم يستقر فيها بدون خروج أو دخول إلا تلك الشعوب التي

أصبحت تعرف فيما بعد باسم الأمة العربية . ولم يكن تعدد الشعوب اختياراً إسلامياً بل كان إحدى خصائص الدولة ، أية دولة ، في عصر الخلافة ، فكان محتوماً على دولة الخلافة أن تضم شعوباً وأما شتى .

أمّا عن السيادة ، ونعني بها سيادة الشعب على الأرض ، فقد كان تمثلها وتجسدها قيادة مركزية واحدة هي شخص « الخليفة » . وكان يحدث كثيراً أن يتمرد على الخليفة من يطمعون في توليها دونه ويدعون - بحجج شتى - أنهم أولى بها منه ، وينشئون من تلك الحجج مذاهب وافكاراً . كما تمرد معاوية بن أبي سفيان في عهد الخليفة عليّ بن أبي طالب (٦٥٧ م) وانتصر ، فبدأت به ولاية أسرة الأمويين . وكما تمرد أبو العباس السفاح في عهد مروان الثاني (٧٤٩ م) وانتصر ، فبدأت به ولاية أسرة العباسيين . وكما تمرد عبيد الله بن محمد المهدي في المغرب في عهد الخليفة العباسي المقتدر بالله (٩٠٩ م) وانتصر ، فبدأت به ولاية أسرة الفاطميين التي شملت كل المغرب العربي ومصر والشام ، وكانت القاهرة عاصمتها . . الخ ، ولكن بالرغم من كل هذا ، وحتى حينما كان ثمة « خليفتان » في أيام الفاطميين ، كانت دولة الخلافة واحدة والسيادة فيها واحدة يمثلها خليفة واحد . ذلك لأن « شرعية » الولاية كانت لخليفة واحد ، وكان كل من يصل ، بطريقة أو بأخرى ، إلى مركز الخلافة ينكرها على غيره ولو كان

غيره متوليها فمكرها على الآخر. كان لا بد لأي خليفة أن يدعيها لنفسه وينكرها على غيره . ولم يكن ذلك اختياراً إسلامياً ، بل كان إحدى خصائص الدولة ، أية دولة ، في عصر الخلافة ، فكان محتوماً على دولة الخلافة أن تكون ذات قيادة مركزية واحدة ولو كانت قيادة اسمية .

أما عن نظام الحكم فقد كان يتولى الخلافة من يختاره القادة مبايعة في عهد الخلفاء الراشدين ، ثم استقرت الخلافة ميراثاً فيما تلا ذلك من عهود لا تقطعها إلا ثورة تتولى بها أسرة جديدة فيكون الأمر فيها وراثته . ولكن حتى وهي وراثته ، كان لا بد من أن تتم لها طقوس البيعة من مجموعة محدودة من البارزين في الدولة . وكانت الدولة مقسمة إلى إمارات أو ولايات أو أقاليم في عهد العثمانيين . يعين الخليفة ولائها وأمراءها ويعين بجوار كل وال وأمير «قاضياً» ليحكم بين الناس بما أنزل الله . وكانت واردات الدولة من الزكاة والخراج (ضريبة الأرض) والجزية . أما فيما عدا ذلك فقد كان الولاية أو الأمراء على أكبر قدر من الاستقلال الذاتي عن الخليفة بإدارة ولاياتهم أو إماراتهم . وقد حدث كثيراً أن أغرى هذا الاستقلال الذاتي بمحاولة الاستقلال الكامل مثل ما فعل الحمدانيون في شمال الجزيرة والشام (٩٢٩م) والطولونيون في مصر (٨٦٩م) والدارسة في المغرب (٩٧٤م) وبني الأغلب في تونس (٨٠٠م) . كما حدث أن أصبح الوزراء من حول الخليفة هم الحاكمين باسم الخليفة يأمرونه فيأتمر كما

كان الأمر بين سلاطين السلاجقة من بني بويه وخلفاء من العباسيين على مدى قرن كامل، حمل خلاله أحدهم، بأمر الخليفة عضد الدولة، لقب « ملك الشرق والغرب ». ولم يكن كل هذا اختياراً إسلامياً. بل هكذا كان نظام الحكم في الدولة، أية دولة، في عصر الخلافة. فكان محتوماً على دولة الخلافة أن يكون نظام الحكم فيها على ما قدمنا.

لماذا ؟

٦١ - لقد أجهد كثير من الكتّاب أنفسهم وهم يحاولون أن يردّوا خصائص دولة الخلافة إلى الإسلام لتصبح « النموذج » الإسلامي للدولة. وما يزال بعض دعاة الوحدة الإسلامية يجترونها ذكراها ويحلمون بعودتها لأنهم يرونها الدولة الإسلامية النموذجية. وليس في كل هذا شيء من الحقيقة. إنما أخطأ الذين قالوا إن دولة الخلافة دولة إسلامية أو أنها النموذج الإسلامي للدولة لأنهم عزلوها عن تاريخها ونموذج « الدولة » في عصرها. وما سبق عصرها أيضاً. لتكون « خاصة » بالاسلام فتستحق أن يقال لها دولة إسلامية. وهي لم تكن كذلك على أي وجه، بل كانت واحدة من دول عديدة متعاصرة وسابقة تحمل جميعاً الخصائص ذاتها: الأرض غير ثابتة الحدود؛ الخليط من الشعوب؛ القتال المستمر؛ القيادة المركزية الواحدة؛ الصراع على القيادة المركزية؛ الولايات المستقلة ذاتياً؛ تمرد امراء الولايات على القيادة المركزية؛ وحتى نظام جباية الأموال. يكفي أن نضرب

مثلا واحدا من تلك الجباية . لقد كانت الزكاة (او الاعشار) التي تجبى من الأغنياء وتخصص للإنفاق في حماية الدولة وأجور المدافعين عنها ومساعدة المحتاجين معروفة في الامبراطورية الرومانية . وكانت ضريبة الارض (الخراج) معروفة فيها كذلك . أما الجزية (ضريبة الاعناق) فقد كانت معروفة في الامبراطورية الفارسية . ذلك لأن دولة الخلافة لم تكن الا واحدة من نموذج «الدولة» السائد في عصرها - وما قبله - وهو ما يعرف باسم «الامبراطورية» . كل ما يميزها هو المضمون الحضاري لنشاط الدولة ، وهو مضمون إسلامي لا شك فيه .

الامبراطورية

٦٢ - نحتاج إلى أكبر قدر من بساطة التعبير عن موضوع معقد لنعرف كيف ان دولة الخلافة كانت امبراطورية فنعرف أنها لم تكن إسلامية ثم نعرف ونتأكد من أنها غير ممكنة القيام في هذا العصر . حينئذ نكون قد طهرنا عقول بعضنا من فكرة ما تزال تعيش فيه ، تعبر عن وجودها من حين إلى حين ، تحت شعار الوحدة الإسلامية . مما يسهل علينا المتابعة أن نتابع تطور «الدولة» في علاقتها بتطور المجتمعات . وأن نركز انتباهنا على عنصر «الأرض» بالذات وتطور علاقة الدولة به . ثم أن نتذكر أن كل ذلك التاريخ الذي امتد مئات القرون كان يجري في ظل قاعدة شرعية مستقرة . شرعية لدى كل المجتمعات ، مستقرة فيما بينها جميعا كقاعدة لعلاقة الدولة بالأرض . تلك القاعدة هي ما

يعرف باسم «حق الفتح». وهو حق لم يتفق المجتمع البشري على إنهاء شرعيته إلا عام ١٩١٩ حين وضع عهد عصبة الأمم على اثر الحرب الأوروبية الأولى. اما قبل ذلك، وعلى مدى التاريخ فقد كان الاستيلاء بالقوة على أية أرض يكسب الفاتحين حق ملكيتها وضمها الى ممتلكاتهم. وهو حق يعرفه الغالب، ويعترف به المغلوب، ويقره الذين لم يكونوا طرفا غالبا أو مغلوبا.

٦٣ - في ظل هذا الحق بدأ تاريخ المجتمعات أسرا وعشائر وقبائل متقاتلة على الاستيلاء على مواقع المراعي والصيد ومواطن الأرض الخصبة في أودية الأنهار ومهابط الأمطار. وفي أودية الأنهار، حيث موارد المياه دائمة لا تنضب، وحيث ثمار الأرض موثوقة النمو لا تغيب، بدأ استقرار الجماعات القبلية التي ادركتها أولا. استقرت شعوبا، وبدأت في تكوين حضارتها فتكونت مجموعات متناثرة من «الممالك» في كل مكان صالح للزراعة بفعل ماء نهر أو ماء مطر. نموذجا مصر وما بين النهرين. في الأولى قامت الحضارة الفرعونية وفي الثانية قامت الحضارة البابلية. غير ان استقرار بعض الشعوب على الأرض الخصبة لم يكن يعني - عند المجتمعات القبلية التي لم تستقر بعد - أنها قد تحصنت دون «الفتح» بمن استقر عليها. بالعكس. كانت تلك بداية حروب أوسع نطاقا وأكثر شراسة من الحروب القبلية. كان عصر غزو القبائل للممالك وعصر مطاردتها أيضا.

حتى انك لترى اينما وجهت البصر قبيلة مقاتلة تعتدي على حدود قبيلة اخرى اقل منها استعداداً للقتال ثم تستقر في ارضها مؤسسة «دولة»، الى أن تزيجها قبيلة أخرى كما قال أحد المؤرخين. هكذا يحدثنا التاريخ عن تعرض مصر وما بين النهرين لغزوات القبائل الأكادية (٢٠٠٠ق.م.) والهكسوس (١٧٥٠ق.م.) والحامورية (١٢٠٠ق.م.) والآشورية (٨٠٠ق.م.) والميدية (٧٠٠ق.م.).. الخ. كما يحدثنا عن قبائل الهون التي اجتاحت «العالم» تقريبا (٣٥٥م) ودفعت أمامها مجموعة من القبائل التي كانت تتجول في أوروبا: التورنجية، والبرغندية، والانكليزية، والسكسونية، والقوط، والوندال، والألمان.. الخ. فتقع تلك القبائل على جسم الامبراطورية الرومانية وتمزقها تمزيقا... بينما يكون فرع آخر من قبائل الهون قد مزق جسد الصين وفارس.

في المقابل يحدثنا التاريخ عن القادة «العظام» من مصر وما بين النهرين والصين والهند وروما وادي الدانوب، فنلاحظ أن «عظمتهم» قد قامت على اساس واحد هو انتصاراتهم الساحقة «خارج حدودهم»، أي وهم يطاردون القبائل المغيرة الى مراكز تجمعاتها، ويضمون تلك المراكز الى الأرض التي انطلقوا منها.

٦٤ - لم تكن الأرض، أية أرض، تخص إلا من استولى عليها. وهي لا تخصه إلا إلى المدى الذي يستطيع أن يدافع

عنها. فاندثر ما اندثر من الممالك وتكونت «دول» بالغة الاتساع هي «الامبراطوريات». منها الامبراطورية الهيلينية التي بدأت بغزو الاسكندر الاكبر آسيا الصغرى (٣٣٤ ق.م.) ثم غرب آسيا وفارس والهند ومصر. وحين مات عام ٣٢٣ ق.م. سئل لمن يترك ملكه فردد شعار العصر كله: «لن هو أعظمكم قوة». ومنها الامبراطورية الرومانية التي كانت مؤلفة من نحو مائة شعب منذ أن تحولت من مملكة الى امبراطورية على يد أغسطس (٢٧ - ١٤ ق.م.) وشملت كل أوروبا تقريبا وغرب آسيا وشمال افريقيا، واستمرت ٥٠٠ سنة. ثم مزقتها القبائل لتعود تحت حكم البابوات فعليا والاباطرة اسميا منذ شارلمان (٨٠٥م) حتى قضى عليها نابليون عام ١٨٠٦ ليكون قائدا لامبراطورية جديدة. ومنها الامبراطورية الفارسية التي شملت كل الأرض من اول اليونان حتى الهند وبقيت إلى أن ظهر الإسلام. ومنها امبراطورية الصين تحت حكم أسرة الهان التي استمرت ٤٠٠ سنة (٢٠٢ ق.م - ٢٢١ م) ثم مزقتها القبائل الغازية لتعود امبراطورية مرة أخرى تحت حكم أسرة التانج وتبقى ٣٠٠ سنة (٦١٨ - ٩٠٦). ثم مزقتها جحافل المغول ليقم فيها أحد قادتهم، قوبلاي خان، امبراطورية جديدة. ولقد بقيت الامبراطورية الصينية تحت أسرة مانشو تأخذ الجزية من منغوليا ومنشوريا وتركستان وبورما ونيبال وكوريا حتى أواخر القرن الثامن عشر. وآخرها الامبراطورية العثمانية. بدأت عام ١٣٢٤ وانتهت عام ١٩١٩.

باختصار، عندما تكون الأرض متاحة لمن يستطيع أن يستولي عليها يترتب على ذلك عدة نتائج محتومة هي ذاتها الخصائص المحتومة للدولة المسماة «الامبراطورية». فأولاً لا تكون لها حدود ثابتة بل تتبع حدودها أقدام جيوشها فتقف حيث تقف وتمتد حيث تتقدم وتنحسر حيث تنهقر، إذ هي دولة «مكرهة» على القتال ضد ما تتعرض له الحدود من هجمات وغزوات غير منقطعة. وفي كل مرة توقفت فيه امبراطورية عن القتال أو استرخت وضعفت، فتك بها وتمزقت أو فقدت بعض أرضها وانكمشت. فكان محتوماً على الدولة «الامبراطورية» أن تكون مقاتلة غزواً أو دفاعاً. وثانياً، إن هذا الغزو والدفاع لم يكن يسمح للدولة الامبراطورية أن تختار شعبها بل كان عليها، إن غزت، إما أن تبيد الشعوب أو تضمها، وإن انهزمت أن تفقد شعوباً ضمتها من قبل. وثالثاً، كان محتوماً عليها بفعل أنها مقاتلة دائماً على حدود متسعة وأعداء مختلفين أن تكون تحت قيادة مركزية واحدة تعي الجيوش وتسيرها إلى حيث المخاطر التي تهدد الحدود، أو إلى حيث الحدود المفتوحة لغزو جديد. وكان اختيار القيادة يتم إما على أساس الكفاءة الشخصية أو يفوض ميراثاً، ولكن كان لا بد من استشارة القادة فيه. ورابعاً، كانت مهمة القيادة المركزية (الامبراطور) أساساً هي إدارة اعباء النشاط القتالي على الحدود غزواً أو دفاعاً، أو قيادته بالفعل، فأوكلت إلى ممثلين لها أمر إدارة الأقاليم أو الولايات أو الإمارات مكثفية بالزامهم بأن يجمعوا الأموال اللازمة للإدارة المركزية وتعبئة

الجنوش للقتال. فكانت كل إمارة أو ولاية أو إقليم مستقلاً
استقلالاً ذاتياً، مما أدى في كثير من الحالات، إلى تمرد الحكام
الإقليميين على القيادة المركزية فأُضيف إلى أعباء الحروب
الخارجية أعباء الحروب الداخلية.

هكذا كانت الامبراطوريات نموذج «الدولة» في العصر الذي
سبق دولة الخلافة وعاصرها. ولم يكن في استطاعة المسلمين أن
يقيموا في الجزيرة العربية «مملكة» بل كان لا بد لهم من أن
يقاتلوا عند الحدود الشمالية للجزيرة حتى لا تذهب الجزيرة
ضحية الامبراطورية الفارسية أو الامبراطورية الرومانية كما ذهبت
ممالك جنوب الجزيرة العربية. ولم يكن في استطاعة دولة الخلافة
أن تتوقف عن الفتح عند حدود الجزيرة العربية، ولقد حاول
عمر أن يحول دون فتح ما يلي العراق شرقاً بعد فتح المدائن،
ولكن هذا لم يكن متوقفاً على الطرف العربي الإسلامي وحده.
ولم يكن من «قوانين» وجود الامبراطوريات ومنها الفارسية
والرومانية، الكف عن القتال قبل أن تصفّى «القوة الجديدة
النامية»، فلم يكف العرب المسلمون عن الفتح طالما كانوا
قادرين. في الواقع لم يكن مسموحاً لهم بالكف عنه طالما كانوا
قادرين. وحين عجزت الامبراطورية العثمانية توقفت ثم بدأ الدفاع
ثم الاقتطاع، إلى أن قسم ما بقي فيها شرائح شرائح على مائدة
المنتصرين في الحرب الأوروبية الأولى عام ١٩١٩. اقتسموه ثم
اتفقوا في عهد عصبة الأمم على إنهاء مشروع «الفتح».

٦٥ - لم تكن دولة الخلافة بكل خصائصها، إذن، اختياراً اسلامياً. نريد أن نقول إنها ليست نظاماً للدولة مقصوراً على المسلمين، وليس الإسلام مصدر نظامها. ولكنها نموذج «دولة» ساد الأرض جميعاً عشرات القرون قبل ظهور الإسلام ومئات السنين بعد ظهوره فكان محتوماً على دولة الخلافة أن تكون على نموذج الدولة في عصرها أو ألا تكون . وقد كانت .

٦٦ - هذا النموذج انقضى عصره ولم يعد قابلاً للتكرار. ذلك لأن الحروب القبلية، والقبلية الشعبية، التي اسفرت عن «الامبراطوريات»، استمرت في شكل حروب «امبراطورية» قروناً طويلة. وفي قلب كل امبراطورية تجاوز عمرها تلك الحروب فلم تتمزق، بقيت مساحة كبيرة أو صغيرة من الأرض بعيدة عن تخريب الحروب التي كانت تدور على الحدود، فتوفرت للشعب أو الشعوب التي تقيم فيها مرحلة تاريخية طويلة نسبياً من الاستقرار دخلت به، وفي حماية الدولة الامبراطورية، مرحلة تكوينها القومي، أو أئمتته، فأصبحت أمة بما تعنيه الأمة من اختصاص شعب معين بأرض معينة. ومن ناحية أخرى فإن المطاردة القبلية والامبراطورية دفعت مجموعات من القبائل الى حيث قاتلوا عن مواقعهم وظهورهم الى البحر، فكان لا بد لهم من الانتصار، فالاستقرار، فبدأوا في تكوينهم القومي واصبحوا فيما بعد أئمة. هكذا تكونت الأمة العربية والأمة التركية في قلب دولة الخلافة. وتكونت الأمة الإيرانية في قلب الامبراطورية الفارسية، وتكونت

الأمة الإيطالية في قلب الامبراطورية الرومانية . وتكونت أمم أوروبا جميعا من تجمعات قبلية استقرت على الأرض بعد غزوها .

بدأت الأمة الانكليزية في التكوين بعد ان غزتها قبائل السكسون القادمون من اقليم نهر الالب ، وقبائل الانكليز القادمون من سلزوج ، وقبائل القوط القادمون من جتلنده ، وهناك استمرت الحروب القبلية أكثر من قرن الى أن انتصر الغزاة على البريطانيين (السكان الاصليين » عام ٥٧٧ ، واسموا الأرض « انجلند » .

وبدأت الأمة الفرنسية في التكوين بعد أن غزاها «الفرنجة» أو الفرانك بقيادة كلوفيس عام ٤٨٠م فهزم القوط الغربيين والبرغنديين ووحدها في مملكة واحدة استقرت واخذت اسمها من «الفرنك» فكانت فرنسا . وكان اولئك القوط الغربيون قد فتحوا اسبانيا بقيادة ثيودريك الثاني فاستقر الأمر فيها وبدأ الشعب الاسباني مرحلة تكوينه القومي . .

وهكذا ما زالت القبائل تستقر لتصبح شعوبا مستقرة أو امما متكونة قادرة على أن تدفع عنها غارات ما تبقى من قبائل هزيلة جائلة . فلما أصبح لكل شعب أو أمة أرض ، كان لا بد لحق «الفتح» أن يخلي مكانه لحق «تقرير المصير» . ومؤداه أن من حق كل شعب أو أمة أن يستقل عن غيره من الشعوب والأمم الأخرى «بالارض» التي يقيم عليها . . فنكون قد وصلنا الى القرن العشرين .

ونعجب أنه ما يزال في القرن العشرين من يجدون فراغا من الهموم الملحة ليحلّموا بعودة دولة الخلافة؛ ويزعمون أنها نموذج الدولة الإسلامية. وهو حلم غير قابل للتحقق في هذا العصر لأنه ليس عصر الامبراطوريات وحق الفتح بل عصر «الدول» ثابتة الحدود، وحق تقرير المصير. فلا يكون على من يريد أن يعيد دولة الخلافة أن يفعل أقل من غزو الكرة الأرضية كلها، وتلك عودة إلى نموذج الدولة الموهومة التي تكلمنا عنها من قبل. من يريد فليحاول، فهذا شأنه. ولكن لما كان الإسلام من شأننا جميعا فنرجو أن يُعفي «مشروعه الامبراطوري» من نسبته إلى الإسلام حتى لا ينسب فشله إلى الإسلام على الأقل.

٦٧ - ولقد فشلت من قبل دولة الخلافة فانقضت، أفلا يعقلون؟ لم تفشل لأن الخلفاء من بني عثمان كانوا أقل معرفة بالدين الإسلامي كما يزعم البعض، فلن أحدا منهم لم يكن «مفتيا»، تفسد احوال الرعية إن اخطأ في الاجتهاد وفسدت فتواه. ومن قبلهم تولّى الخلافة من جهررو بالمنكر من الكفر مثل الأموي وليد الثاني (٧٤٣ - ٧٤٤م)، ولم تسقط دولة الخلافة أو تنقصر. وما نحسبهم أقل معرفة بالدين من البرامكة أو السلاجقة أو المماليك الذين ازدهرت في أيام توليهم السلطة الفعلية دولة الخلافة وأبنت. ولا نحسبهم أقل حرصا على الدين وأحكامه من الفاطميين الذين شوها مناسكه بكل البدع المزوّقة التي نعرفها. على أي حال لم تنجب أسرة العثمانيين مثل

الحاكم بأمر الله الفاطمي بل إن العثمانيين هم الذين اخترعوا منصب «المفتي» ليحصنوا احكام الدين ضد مخاطر الاجتهاد في شعب لا يعرف لغة القرآن. وأول من صاغ احكام الشريعة (المذهب الحنفي) في مواد مرقمة كما يفعلون في التشريع الحديث واصدروه فيما يعرف «بالمجلة» حتى لا يترك الأمر لمطلق اجتهاد القضاة والمفتين. وفي عهدهم وليس في عهد غيرهم، عزل خلفاء، من بينهم عبد الحميد الثاني استنادا - ولو شكليا - إلى فتوى بعدم صلاحيتهم لتولي الأمر. وأبطل العلماء قراراتين باضطهاد المسيحيين لمخالفتها لأحكام الدين الإسلامي، فلم ينفذا. القرار الأول أصدره السلطان سليم الأول عام ١٥١٧ والقرار الثاني أصدره ابراهيم الأول عام ١٦٤٥. ولم تفشل دولة الخلافة لأن الخلفاء من بني عثمان كانوا فاسقين، فإن قائمة أسماء الفاسقين ممن تولوا الخلافة أطول بكثير من قائمة أسماء كل الخلفاء العثمانيين. ليس هذا دفاعا عن الخلفاء من بني عثمان، فإننا نعرف من أمرهم ما يعرفون، وإنما هورفع لخطأ شائع يردّ انهيار الدولة الى سبب وحيد يتعلق بأشخاص حكامها. والحق أنه طالما كانت دولة الخلافة في عنفوان شبابها كانت قادرة على الحياة بالرغم من تولى الخلافة فيها من الجهلة والفاسقين والأطفال أو الشيوخ العاجزين. فلما هُزمت ووهنت قوتها، آن لها أن تموت بالرغم من كل تمنيات المسلمين.

٦٨ - كذلك لم تفشل دولة الخلافة العثمانية لأن دعاة القومية

العربية، أو العرب عامة، قد تآمروا ضدها وخربوها كيداً للوحدة الإسلامية واستكمالاً لدور الصليبيين. ذلك لأن دولة الخلافة قد دبت على طريق نهايتها وأوغلت فيه قبل أن يعرف عربي واحد كلمة القومية، وقبل أن يحلم عربي واحد بالوحدة العربية؛ قبل هذا بعشرات السنين. لقد بدأت أسباب انفراطها منذ أن بدأت تفرط في ولايتها على رعاياها وأرضها. كان ذلك يوم أخذت تبيع «الامتيازات» للدول الأخرى، ثم تكره على بيعها، ثم تغتصب منها اغتصاباً. لم يكن أحد قد عرف كلمة القومية أو حلم بالوحدة العربية حين باعت دولة الخلافة الامتيازات لفرنسا (١٥٣٥) ثم لانكلترا (١٥٧٩) ثم لهولندا (١٥٩٨) ثم لروسيا (١٧٠٠) ثم للسويد (١٧٣٧) ثم لنابولي (١٧٤٠) ثم للدانمرك (١٧٥٦) ثم لبروسيا (١٧٩٧) ثم لإسبانيا (١٧٨٢) ثم للولايات المتحدة الأمريكية (١٨٣٠) ثم لبلجيكا (١٨٣٨) ثم للبرتغال (١٨٤٨) ثم لليونان (١٨٥٤). والامتيازات تعني أن كلا من تلك الدول كانت ذات سلطات مباشرة على رعاياها، مستقلة عن سلطة دولة الخلافة في قلب دولة الخلافة وعلى أرضها. إنها تلك الامتيازات التي بدأت بذوراً، ثم نبتت نفوذاً، ثم اثمرت استعماراً. فقد كانت الجيوش الروسية تكتسح جند الخلافة متجهة إلى العاصمة الأستانة (القسطنطينية) عام ١٧٦٨ فتخلت دولة الخلافة عن قبرص ورودرس وكريت لتعزز قواتها على الحدود الشمالية. وفي

عام ١٨٢٩ هُزمت جيوش دولة الخلافة في أدرنة ففقدت اليونان وأجزاء من القوقاز، وسُلطتها على بلاد البلقان. ولم تستطع دولة الخلافة أن تصنع شيئاً وهي ترى الأقطار العربية تسلب واحداً بعد الآخر. احتلت فرنسا الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١)، واحتلت انكلترا جنوب الجزيرة العربية (١٨٣٨)، والاحساء (١٨٧١)، ومصر (١٨٨٢)، ومسقط (١٨٩٢) والكويت (١٨٩٩)، واحتلت إيطاليا ليبيا (١٩١٢) أما ما تبقى من الأقطار العربية ولايات من دولة الخلافة، فقد اقتسمه المستعمرون بعد انتصارهم على دولة الخلافة وحلفائها عام ١٩١٨. القطر العربي الوحيد الذي استطاع أن يقاوم الاستعمار الأوروبي على مدى القرن التاسع عشر كله وحتى عام ١٩٠٨ هو مراكش، وذلك لأن مراكش هي القطر العربي الوحيد الذي لم يكن جزءاً من الدولة العثمانية. فأية دولة وحدة اسلامية تلك التي يحملون بالعودة إليها؟

٦٩ - أما متى تحررت تلك الأقطار العربية؟ فلنتذكر، ﴿إن الذكرى تنفع المؤمنين﴾. تحررت بعد أن اندثرت دولة الخلافة وبدون دولة خلافة أو دولة وحدة إسلامية من أي نوع كانت. ولكنها ما تحررت إذ تحررت إلّا في نطاق حركة التحرر العربي التي بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين. وما تحرر قطر منها إلّا بمساندة ومساهمة القوى القومية العربية وجماهير الأمة العربية من الخليج إلى المحيط. فأية قومية تلك التي يناهضونها

باسم الوحدة الإسلامية ؟ .

٧٠ - أما لماذا بدأت الحركة القومية العربية في المشرق أولاً فلائها لم تُصطنع اصطناعاً . بدأت حيث توفر مبررها التاريخي ، فكان محتوماً أن تبدأ حيث توفر . ولو أنها بدأت في غير المشرق العربي لكانت جديرة بأن تتهم بالاصطناع الذي يعني انعدام المبرر . ذلك لأنه في مطلع القرن العشرين كانت كل أقطار الوطن العربي تحت سيطرة الاحتلال الأوروبي ما عدا أقطار المشرق فقد كانت ما تزال اجزاء من دولة الخلافة . ولم تلبث الحركة القومية التركية (الطورانية) ممثلة في قيادتها جمعية « الاتحاد والترقي » أن ألغت (فعلياً) دولة الخلافة من حيث هي دولة مشتركة بين أمتين ، العربية والتركية . وحولوها إلى دولة تركية تحكم العرب وتحاول سلبهم خصائص القومية « بتركيتهم » . ولقد كان الشوفينيون الاتراك مسلمين ، ولم تكن غايتهم من قهر العرب إعادتهم إلى الإسلام بعد أن ارتدوا . بل كانت غايتهم السيطرة على « أمة الإسلام » التي علمتهم كيف يكونون أمة ، وكيف يكونون مسلمين . وحيث بدأ الهجوم بدأت المقاومة . وبدأ الدفاع عن القومية العربية حيث بدأ الهجوم على القومية العربية . كان المهاجمون تركاً فكان المقاومون عرباً . أما في المغرب العربي ومصر وحيث السيطرة الأوروبية فلم يحتج العرب إلى أن يميزوا أنفسهم عن أعدائهم بالعروبة أو بالانتماء القومي إلى الأمة العربية . ولو أنهم فعلوا لكان ذاك

اصطناعاً حقاً . فقبل انهم عرب ، وقبل انهم مسلمون ، بدون
تفرقة ، جرياً على ما كان يطلقه عليهم المستعمرون بدون
تفريق .

ومع ذلك فإن الحركة العربية القومية التي بدأت في المشرق
لم تلبث أن امتدت إلى كل مكان متاح . فنرى من فصائلها
المنظمة « المنتدى العربي » (١٩٠٩) ، و « الجمعية القحطانية »
(١٩٠٣) و « جمعية العهد » (١٩١٤) ، تنشأ في قلب العاصمة
الآستانة . ونرى « رابطة الوطن العربي » (١٩٠٤) ، و « جمعية
العربية الفتاة » (١٩١٢) تنشآن في باريس وتنشطان في كل
مكان . ونرى في العراق « الجمعية الإصلاحية » (١٩١٣) ، وفي
القاهرة « حزب اللامركزية » (١٩١٢) ، ... الخ .

هل كان القادة مسلمين أو غير مسلمين ؟ هذا سؤال لا
ننزلق إلى وحل الاجابة عليه . نحن نعرفهم جميعاً عرباً دافعوا
عن امتهم واستشهد كثير منهم في سبيل الدفاع عنها . ونعرف
منهم دفعة واحدة من الذين استشهدوا على أعواد مشانق السفاح
التركي أحمد جمال « باشا » : عبد الحميد الزهراوي ، وعبد
الكريم خليل ، ومحمد المحمصاني ، وسالم الجزائري ، وعبد
القادر خرسا ، ونور الدين القاضي ، وسعيد عقل ، وجورجي
حداد ، وعمر حمد ، وعبد الغنى العريس ، وعارف الشهابي ،
وأحمد طباره ، ومحمد الشنطي ، وتوفيق البساط ، وأمين لطفي ،
وشفيق المؤيد ، وعبد الوهاب الانكليزي ، ورفيق رزق سلوم .

فمن ذا الذي يجرؤ على أن يخوض في دماء شهداء الأمة العربية لبحث عن الدين الذي كانوا اليه يتمون ؟ .

٧١- ثم ان كل فصائل الحركة العربية قد اجتمعوا في باريس (١٩١٣) يحاولون الدفاع عن الدولة المشتركة ، دولة الخلافة ، أو دولة الوحدة الاسلامية التي يحملون القومية العربية مسؤولية وفاتها . كان الشوفينيون الأتراك قد أنهوها فعلاً ، متحالفين في ذلك مع ساداتهم من المستعمرين فاجتمعت فصائل الحركة العربية في مؤتمر باريس تحاول الابقاء عليها . فترى المؤتمر ينتهي إلى المطالبة بإصلاح الدولة وتحرير إدارتها من التسلط التركي والمساواة بين رعاياها من العرب والأتراك ولم يطالبوا باستقلال العرب عن الدولة المشتركة أو التي كانوا يريدون لها أن تبقى مشتركة لتكون أكثر مقدرة على مقاومة المد الاستعماري كما كانوا يعتقدون . فلما أن قامر الأتراك بمصير الأقطار العربية في رهان الحرب الأوروبية الأولى واختاروا جانب المهزومين راهن العرب على ثقتهم بالمنتصرين . ومع ذلك فقد بقيت تركيا مستقلة وسقطت بقية الأقطار العربية في قبضة المستعمرين . حيث بدأت حركة التحرر العربي تعيى قواها القومية في سبيل التحرر والوحدة . فما الذي جنته الأفكار القومية والدعوة إلى الوحدة العربية على تلك الدولة التي كانت قد انقضت قبل أن تبدأ الحركة القومية العربية بسنين ؟ .

٧٢- لا ، لم تفشل دولة الخلافة لأي سبب من تلك

« الأعراض » التي كانت تنبئ بأن في دولة الخلافة ذاتها داءها الدفين : الشيخوخة . ولقد طالت فترة شيخومتها حتى تجاوزت عصرها . عصر الدولة « الامبراطورية » . طالت أكثر من أية امبراطورية عرفها التاريخ ، فما بين تولى أبي بكر (عام ٦٣٢) وسقوط عبد المجيد الثاني (عام ١٩٢٤) انقضت ١٢٩٢ سنة . كانت خصائص الدولة « الامبراطورية » التي عرفناها قد أصبحت غير صالحة للحياة في عصر الدول القومية الناشئة . والقوى الرأسمالية النامية . والقوى الاستعمارية الضارية . ولقد حاول نابليون أن ينشئ دولة « امبراطورية » طبقاً لذلك النموذج الموشك على الانقراض فلم تكد تعيش امبراطوريته ربع قرن . هزمتها القوى القومية الناشئة في إسبانيا وألمانيا وروسيا ، وخدلتها القوى الرأسمالية النامية في فرنسا ذاتها ، وسحقته القوى الاستعمارية الضارية بقيادة بريطانيا . ولقد كانت دولة الخلافة هي آخر نموذج للدولة الامبراطورية . كانت قد نشأت حولها دول قومية ذات نظام رأسمالي سيطرت على أركان الأرض جميعاً . إسبانيا . والبرتغال . وهولندا . وانكلترا . وفرنسا . وألمانيا . وروسيا . وإيطاليا . فأغراها اتساع المستعمرات بأن تستعير اسم الدول المنقرضة فاسمت نفسها امبراطوريات . ولكن وحدة الاسم لا تخفي اختلاف المسميات . كانت الدولة الامبراطورية المنقرضة دولة مشتركة بين كل الشعوب فيها . أما الامبراطورية الحديثة فدولة مستغلة لكل من تسيطر عليه من شعوب .

على أي حال انقضت دولة الخلافة لأنها فشلت في أن تعيش في غير عصرها ، فهل ثمة من يحلم بالعودة إلى دولة فاشلة ؟

الدولة الممكنة

٧٣ - لا يبقى من الدلالات المحتملة لتعبير « الدولة الإسلامية » التي يدعون إليها إلا أن تكون دولة يكون « نظامها » إسلامياً . كان يمكن أن تخرج هذه الدعوة من نطاق حديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام ، لولا أن بعض الدعاة إليها في الوطن العربي يطرحونها مقترنة بحجة داحضة ومناهضة للعروبة معاً . يقولون : إنه لكي تكون الدولة إسلامية النظام يجب ألا تقوم على أسس قومية . وهم - في هذا - ينقلون نقلاً شائها عن الداعية الهندي الكبير أبو الأعلى المودودي ، فلا ينصفونه ولا ينصفون أنفسهم .

فالمودودي أولاً وأخيراً داعية إلى ثورة إسلامية عالمية تستهدف تغيير ما بنفوس البشر حتى يكونوا قادرين على تغيير واقعهم الاجتماعي ، وذلك عن طريق التربية الإسلامية ليكون المسلمون المعاصرون في كل مكان من الأرض أشبه إيماناً وتقوى بالمسلمين في عصر الرسالة والخلفاء الراشدين . في نطاق هذا انتقد كل أشكال الدول التي تداولت على الأرض منذ مقتل علي ابن أبي طالب حتى وفاته ، قياساً على مفاهيم ثابتة في الإسلام

وفي الدولة أقام عليها صرح أفكار متماسكة إن يتجزأ ينقض .
يهنأ منها أن « الأمة » عنده غير ذات صلة بالأرض فهي كل
جماعة من البشر متميزة دينياً أو عرقياً . أما القومية فهي عنده
عصبية عدوانية إطلاقاً . ولعله في هذا كان متأثراً بحملة العداء
للقومية التي شنها الحلفاء خلال الحرب الأوروبية الثانية
(١٩٣٩ - ١٩٤٥) وسخروا لها ما لا يحصى من الكتاب والكتب
لنهم بدور مرسوم في هزيمة ألمانيا النازية (النازي مختصر اسم
الحزب القومي الاشتراكي الذي كان يقوده هتلر ديكتاتور
ألمانيا) ، فتأثر المودودي بالمفهوم الدعائي العدائي للقومية وهو
يكتب ويشر خلال الحرب وويلاتها . كما تأثر - لاشك تأثر -
بالصراع الطائفي بين الهندوس والمسلمين في ظل الحكم
البريطاني للهند ، فهو يسمي كل طائفة منها « أمة » ، والانتفاء
إليها « قومية » ، ثم يعمم خبرته بذلك الصراع ، فيقول إن كل
قومية هي عصبية عدوانية .

أما مفهوم « الأمة » كطور متقدم من أطوار التكوين
البشري ، تتميز عما سبقه من أطوار عشائرية أو قبلية أو
شعبية ، والقومية كتعبير عن علاقة مميزة للانتماء إلى أمة معينة
وليست ممتازة ، أو بأي مفهوم مما ذكرناه من قبل (فقرة ١٥) ،
فلم يتوقف عنده المودودي .

أياً ما كان الأمر ، فبهذا المفهوم الخاص لم يتصور المودودي
إمكان قيام دولة إسلامية وقومية معاً لأن الدولة ، حينئذٍ ، ستكون

عدوانية في سياستها الخارجية ، استبدادية في سياستها الداخلية لمجرد أنها قومية ولو كانت إسلامية . اتساقاً مع هذا المفهوم عارض بقوة الدعوة إلى قيام دولة باكستان الإسلامية منفصلة عن الهند . قال مستنكراً وساخراً في محاضرة ألقاها في الجامعة الإسلامية بمدينة أليجار بالهند يوم ١٢ أيلول / سبتمبر ١٩٤٠ : « إن مثل هذه الدولة القومية الإسلامية ستعاقب بالإعدام ، أو النفي ، أفعالاً لا تعاقب عليها الدولة غير الإسلامية إلا بالحبس ، ومع ذلك سيطلق على قادة هذه الدولة لقب المجاهدين في سبيل الله حال حياتهم ، وأولياء الله الصالحين بعد مماتهم ، لمجرد أن قد تصادف أن كانوا مسلمين بالميلاد . » وكان منطقياً مع نفسه ودعوته حين استطرد فقال : « من هنا ، فإنه من الخطأ الجسيم الاعتقاد بأن طراز الدولة القومية يمكن أن يكون على أي وجه مساعداً على تحقيق الثورة الإسلامية . إن السؤال الذي يواجها هو : إذا كان علينا أن نغير الحياة الاجتماعية للبشر تغييراً ثورياً ، حتى في دولة قومية إسلامية ، وإذا كان علينا أن نقوم بهذا بدون مساعدة تلك الدولة ، بل بالرغم من معارضتها الإيجابية ، وهو الأكثر احتمالاً ، فلماذا يكون علينا أن ننتظر إلى أن تأخذ تلك المعارضة شكل الدولة بدلاً من أن نبادر إلى التقدم على طريق الثورة ؟ . لماذا نضيع وقتنا بغباء في العمل من أجل ما يسمى الدولة القومية الإسلامية ونبدد جهودنا في إقامتها . إننا نعرف أنها لن تكون غير ذات فائدة لهدفنا فحسب ، بل ستكون عقبة على طريقنا أيضاً . » (حركة الثورة الإسلامية - الطبعة السابعة بالانكليزية . لاهور - صفحة ٢٧) .

حينما تقوم دولة باكستان (آب / أغسطس ١٩٤٧) سيلائم أبو الأعلى المودودي بين بعض أفكاره وبين نظم الحكم في الدول الحديثة فمع استمرار تمسكه بأن السيادة لله وحده ، وأن البشر خلفاء في الأرض جملة ، والمساواة بينهم في الخلافة ، ينتهي إلى قبول أن يكون الدستور مكتوباً ، وأن يقوم بالتشريع نواب عن الشعب ، وأن تكون الحكومة مسؤولة أمامهم ، وأن يكون رئيس الدولة منتخباً . . الخ ، كما فعل في محاضراته التي ألقاها في كراتشي في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٢ بدعوة من نقابة المحامين ضمن الحوار الذي كان دائراً حول وضع دستور إسلامي لباكستان . (نشرت بالانكليزية في طبعتها الخامسة عام ١٩٧٨ في لاهور تحت عنوان « المبادئ الأولية للدولة الإسلامية) . وسيفاجأ مصدروه بعد تجربة حية استمرت نحو ربع قرن بأن الدولة الإسلامية التي قامت تحمل اسم «باكستان» على أساس من وحدة الانتماء إلى الدين لم تلبث أن انشقت إلى دولتين إسلاميتي النظام أيضاً على أساس وحدة الانتماء القومي ، فينفصل شعب البنغال (نحو خمسين مليوناً يتكلمون اللغة البنغالية) بإقليمها الشرقي مكوناً دولة « بنغلادش » ويبقى شعب البنجاب (نحو خمسة وأربعين مليوناً يتكلمون اللغة الأوردية) دولة مستقلة باسم باكستان في إقليمها الغربي (١٩٧٢) ، لتثبت التجربة الحية لمن يعقلون أن وحدة الانتماء إلى الدين لا تلغي وحدة الانتماء القومي ، وإن اختلاف الانتماء القومي لا يعارض ولا يناقض وحدة الانتماء إلى الدين ، وأن تجاهل أو إدانة أو مناهضة

القومية من أجل إقامة دولة إسلامية لا يؤدي إلا إلى إخفاق هذه الدولة الإسلامية في المحافظة على وحدتها.

٧٤ - على أي حال ، وبغير حاجة إلى دروس التجربة الباكستانية ، ومن أجل الاجهاز على مباحكات الذين يناهضون العروبة بالإسلام ستبث فيما يلي أن الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية بمعنى أن يكون « نظامها » إسلامياً هي دعوة إلى دولة ممكنة التحقق ، وأنها إذ تقترون بمناهضة العروبة تصبح دولة مستحيلة وأن مناهضة العروبة فكراً ، هي في واقع الأمر وحقيقته مناهضة للدولة الإسلامية ، عملاً .

٧٥ - أما أن قيام دولة « نظامها » إسلامي ممكن فلا يستطيع إنكاره بحسن نية إلا جاهل بالإسلام أصلاً ، أو جاهل أصيل بمهية « النظام » في الدولة . يهنا الآن هذا الأخير وسنهتم بالأول فيما بعد .

٧٦ - إن « النظام » في الدولة - أية دولة - عبارة عن مجموعة كثيفة من قواعد السلوك العامة (تخاطب الناس كافة) المجردة (لا تنصب على واقعة معينة بذاتها مكاناً أو زماناً أو أشخاصاً) الملزمة للكافة تقوم على حراستها وضممان نفاذها ولو بالاكراه سلطة (حكومة) . هذه القواعد تقبل تقسيمات « فنية » عدة من مستحدثات منهج البحث العلمي . فهي قواعد دستورية أو قانونية أو إدارية تبعاً لدرجة سمو بعضها على بعض . وهي

قواعد آمرة أو ناهية أو مكملة تبعاً لعلاقتها بما يتفق عليه الأشخاص . وهي قواعد موضوعية أو اجرائية أو تنفيذية تبعاً لموقعها من مراحل العلاقات . وهي قواعد مدنية أو تجارية أو جزائية تبعاً لنوع المضمون الذي تنظمه . . . إلى آخر هذه التقسيمات المتداولة في دراسات فقه القانون . ولأنها قواعد سلوك عامة ومجردة وملزمة فإنها هي المنظم للعلاقات بين الأشخاص في المجتمع ، أي مجتمع ، ومن هنا يطلق عليها جملة « النظام » ؛ وضلّه « الفوضى » .

ولقد تفنن بعض الذين يسمونهم فلاسفة التنوير الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر (هوبز ، لوك ، مونتسكيو ، روسو . . . الخ) في تبرير نشأة « النظام » فزعموا أنه نشأ اتفاقاً بين الناس ، لأسباب اختلفوا فيها ، كبديل تعاقدى مشروط عن « حياة الطبيعة » السابقة عليه ، والتي كان كل فرد فيها مطلق الحرية . وكان أهم ما جاؤوا به فلسفتهم التي تحمل عنوان « العقد الاجتماعي » هو الإقرار بالمساواة بين الأشخاص في الحرية ومع أن التاريخ لم يثبت أن البشرية قد مرت في أي مرحلة من مراحلها بما يسمّى « حياة الطبيعة » ، ولا أثبت أن قد حدث يوماً اتفاق بين الناس على إنشاء نظام مشروط أو غير مشروط ، إلا أن هذا لم يؤثر في المكسب الحضاري المتمثل في اهتمام الأوروبيين ، أخيراً ، إلى قاعدة المساواة بين الناس بعد أن كان أرسطو ، معلمهم ، قد أنكرها بأكثر من عشرين قرناً . على

قاعدة المساواة، ومحافظة عليها أن تختل، أصبح مسلماً أن مصدر «مشروعية» أي نظام هو قبول الناس له قبولاً حراً بدون إكراه. نقول «مشروعية» ولا نقول «شرعية». الأولى تعني صلاحية النظام لمجتمع معين. والثانية تعني اتفاق الممارسة مع قواعده.

غير أنه لم يكن خافياً على أحد ، وما يزال غير خاف ،
التناقض الظاهر بين فكرة النظام وفكرة الحرية ، وهو تناقض ممتد
على أبعاد عدة . أولها ، أن النظام إذ ينطوي على إلزام الكافة
بقواعد عامة للسلوك لابد أن يحد من حرية افراد - قلوباً أو
كثرواً - في أن يختاروا لأنفسهم السلوك الذي يرضونه . إذ لا
يستوي الناس كافة فيما يختارون من سلوك . وثانيها ، أنه إذ
ينطوي على الإلزام بقواعد مجردة للسلوك ، لابد أن يحد من
حرية أفراد - قلوباً أو كثرواً - في اختيار أنماط السلوك التي تلائم
الظروف الواقعية لحياتهم . إذ لا يستوي الناس كافة في ظروف
الحياة الواقعية . وثالثها ، أنه حتى لو قبل الناس نظاماً معيناً في
وقت معين فإن أحوالهم الاجتماعية متغيرة متطورة أبداً ، وبالتالي
فإن قبول الناس في الماضي القريب أو البعيد ليس دليلاً على
استمرار قبولهم في المستقبل البعيد أو القريب
نظام كان في الماضي مقبولاً ، بالرغم من انتهاء القبول بانقضاء
مبمراته ، لابد أن يحد من حرية افراد - قلوباً أو كثرواً - وربما
أجيال جديدة لم تقبله قط .

فكأن رد مشروعية النظام إلى قبول الناس محال . إنما هي القوة البدنية ، ثم القتالية ، ثم العددية ، ثم الاقتصادية ، ثم الفكرية . . التي تداولت الضعفاء تنشيء لهم نظاماً من قواعد يضعها الأقوياء ويكرهونهم على التزامها ، وهو قول ما يزال متردداً .

٧٧ - قد ينطوي كل من القولين على قدر من الصحة إذا توازيا زماناً ، ويكون كل منهما صحيحاً إذا تتابعا في الزمان . فمن ناحية أولى ما يزال صحيحاً ، منذ الإقرار بالمساواة بين البشر ، أن مصدر مشروعية أي نظام هو قبول الناس . ولكن ما يزال صحيحاً من ناحية ثانية أن الإقرار الفكري بالمساواة بين البشر لم يتحول إلى مساواة واقعية . إنه الفارق بين الواقع والمثل الأعلى . غير أنه صحيح من ناحية ثالثة ، بحكم سنة التطور التي لا تبدل ، أن البشرية تسعى حثيثاً للاقتراب من المثل الأعلى . فمن أجل التحقق من قبول الناس نظامهم ، أو تحقيقه ، أبدعت البشرية على مدى قرون تلك الأساليب الوضعية المتطورة من أول التعليم حتى الاستفتاء الشعبي وما بينهما من إسقاط الاستبداد وتدوين الدساتير وفرض سيادة القانون والفصل بين السلطات ، والتمثيل النيابي ، والانتخاب السري ، والاقتراع العام ، وحرية الرأي والتعبير والاجتماع والكتابة والنشر وتكوين الجمعيات والأحزاب والمظاهرات والإضراب وحرية الثورة أيضاً . الغاية الأساسية لكل هذه

الأساليب ، متكافئة ، أو ما يسمونه « الديمقراطية » أن يقوم
« النظام » في الدولة ويبقى مقبولاً من الناس .

أما علاج مشكلة عدم قبول أفراد - قلوباً أو كثراً - لبعض
قواعد النظام العامة فهو ترجيح رأي الأغلبية . ليس لأن ما تراه
الأغلبية هو الرأي الصحيح . فهذا غير صحيح . إذ الأمر من
الصحة والخطأ هو كما قال العالم العربي ابن الهيثم : « كل مذهبين
مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً ، وإما أن يكونا جميعاً
كاذبين ، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد ، وهو الحقيقة . فإذا
تحقق في البحث وأنعم في النظر ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف » . الصحيح
إذن هو ما يطابق الحقيقة . والحقيقة ذات وجود موضوعي غير
متوقف على وعي الناس وإن ظن كل واحد منهم أن قد وعها .
فإن اختلفوا في أمرها وجب الحوار عليهم جميعاً ليكمل وعي
بعضهم وعي البعض الآخر . فإن لم يتفقوا تبقى الحقيقة غير
معروفة على وجه اليقين . فلا وعي الأغلبية ولا وعي الأقلية دليل
بذاته على صحة آرائهم . وفي هذا يستنون . إنما يرجح رأي
الأغلبية بحكم المساواة بين البشر ، والحفاظ على وحدة
المجتمع . ذلك لأن الأغلبية لا تتعدد وقد تتعدد الأقليات في
مجتمع واحد . حيث لن يكون بين الأقليات مرجع فلا تبقى
ملتزمة إلا مكرهة ، وهي حرب تمزق المجتمع الواحد . ثم انه
بحكم المساواة بين البشر والحفاظ على وحدة المجتمع الذي يمرر
ترجيح رأي الأغلبية تبقى للأقلية حرية المعارضة والنقد والدعوة

إلى رأيها ، وإقناع الناس بصحته بأدلة قد تستقيها من آثار ممارسة رأي الأغلبية . . . إلى أن تحصل لرأيها على الأغلبية فيصبح الحكم لها بعد أن كان عليها .

أما عن علاج مشكلة عدم قبول أفراد - قَلُوا أو كَثُرُوا - لبعض قواعد النظام المجردة فإفساح مجال كبير وغالب من النظام لتلك القواعد المسماة « مكملة » أي التي تبيح للناس أن ينظموا العلاقات فيما بينهم على ما يختارون غير مكرهين فيصبح ما اتفقوا عليه جزءاً من النظام تحرسه السلطة وتفرض نفاذه على من اتفقوا عليه ولو بالإكراه ، وذلك هو مجال العقود . ثم الإباحة لكل ما هو غير ممنوع بقاعدة صريحة من قواعد النظام . وهو مجال أكثر اتساعاً من مجال العقود .

أما عن علاج مشكلة عدم قبول أفراد - قَلُوا أو كَثُرُوا - لبعض قواعد النظام الملزمة لمجرد أن من سبقوهم قد قبلوها فبالاحتفاظ للناس - أو أغليبتهم - بحرية إلغاء أو تعديل القواعد التي لم تعد مقبولة أو إضافة قواعد جديدة يقبلونها .

وهكذا يحتفظ المجتمع بوحده منظم ، ويحتفظ النظام باستمراره قائماً ومشروعاً بدون أن يقف عائقاً في سبيل التطور في الزمان والمكان . ولكن إلى أي حد ؟ . نعني هل توجد في النظام ذاته - أي نظام - حدود لا يسمح النظام - أي نظام - للناس بحرية تجاوزها أو الاتفاق على تجاوزها ؟

نعم

٧٨ - ليس الجواب من عندنا ، وليس نقلا عن أي مجيب في العصر الحديث أو العصور السحيقة . إنه جواب البشرية منذ أن وجد بشر على الارض . إذ لم يحدث قط في تاريخ البشر أن وجد « فرد » بدون مجتمع ولو كان المجتمع أمه وأباه . هكذا كان الامر من الأسرة إلى العشيرة ، إلى القبيلة ، إلى الشعب ، إلى الأمة ، إلى الدول ، منذ أن وجدت الدول . تختلف تلك الحدود من مجتمع إلى مجتمع في الزمان وفي المكان ، ويختلف الجزاء على خرقها تبعا لصلاحيته في الحفاظ عليها ، وهو أمر لا يستوي زمانا أو مكانا ولكن لم يوجد ، ولا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بغير نظام ؛ ولم يوجد ، ولا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، « نظام » بغير حدود . ذلك لأن الحدود هي الحل الوحيد للتناقض الأزلي بين وحدة المجتمع وتعدد الأفراد فيه . وحدة المجتمع تتطلب وحدة النظام ؛ وتعدد الأفراد - والناس مختلفون سنا وجنسا وفكرا ورغبات ومقدرة على العمل ، أو متميزون - يتطلب حرية كل واحد في اختيار النظام الذي يرضيه ، أي تعدد النظم . فكان الحل منذ البداية وحتى الآن ، هو الإبقاء على وحدة المجتمع ، وبالتالي وحدة النظام ، متمثلة في قاعدة أو مجموعة من قواعد النظام ذاته - قليلة عادة - لها ذات خصائص القواعد الأخرى ، فهي عامة ومجردة وملزمة للكافة ، إنما تتميز بأنه غير مباح مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها . وبالتالي

صلح مميزاً للنظام عن غيره . ويحمل كل نظام عادة اسم مصدره الفكري أو الفلسفي أو العقائدي . فيقال نظام ليبرالي ، أو ديمقراطي ، أو اشتراكي ، أو ماركسي ، بمعنى أن تلك المذاهب أو العقائد هي مصدر تلك « القواعد - الحدود » التي لا تباح مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها في كل من تلك النظم . وهكذا نجد أن كل النظم ، أياً كان مضمونها ، أو اختلافها أو حتى تناقضها ، في كل الدول ، أياً كانت مواقعها من الأرض ، تتضمن تلك « القواعد - الحدود » التي يسمونها في علم القانون « قواعد النظام العام » . وكل المجتمعات منذ بدء الخليقة كانت منظمة على وجه أو على آخر نظماً تتضمن تلك القواعد أو الحدود . الخلاف الوحيد بين المجتمعات على مدى الزمان ، أو بين الدول على الأرض ، هو في مضمون تلك القواعد .

ولأن هذه القواعد مستقرة وثابتة فإن الناس لا يشعرون بها عادة . إنهم يلاثمون - بمضي زمان الممارسة - بين ما يريدون وبين أحكامها ، أو - بمعنى آخر - بين مصالحهم ومصلحة مجتمعهم ، وما يزالون حتى تتحول تلك الملاءمة إلى ضوابط اجتماعية للسلوك قد لا يعرف أحد من أين جاءت ، يسمونها العرف أو التقاليد أو الآداب ، يستنكر الناس الخروج عليها ، فتدخل في نسيج التكوين الحضاري للمجتمع ، ويكون ذلك كافياً لاستقرارها واستمرارها منظمًا للسلوك والعلاقات . من هنا لم يكن غريباً أن تساوي بعض التشريعات الحديثة بين قوة إلزام

قواعد النظام العام وقواعد الآداب ، وتعتدّ بالعرف أو التقاليد منظمين للعلاقات بين الأشخاص في حالة غياب قاعدة تشريعية . هذا هو « النظام » باختصار شديد . فهل يمكن أن تقوم دولة « نظامها » إسلامي ؟

٧٩ - يمكن أن يقوم نظام إسلامي في أية دولة يقبله شعبها . وهو يقبله إما بالإجماع وإما بالأغلبية . ليس ثمة صعوبة فنية في هذا . فهكذا تقوم النظم المشروعة في كل الدول . وسيكون مصدر مشروعيته كنظام للدولة هو قبول الناس له . وليس ثمة أية غرابة في هذا . فالقبول العام (إجماعاً أو أغلبية) هو مصدر مشروعية كل النظم المشروعة .

٨٠ - اما أن يكون الناس قد قبلوه بالإجماع أو بالأغلبية لأنهم « يؤمنون » بقدسيته فإن الإيمان باعث على القبول ، وليس قبولاً أو بديلاً عنه . وهو من طبائع البشر كل البشر . كل إنسان يقبل نظاماً لأن قواعده تصوغ العلاقات بين الأشخاص صيغة تتفق وفكرة أو فلسفة أو عقيدة « يؤمن » هذا الشخص بها . إن النظم الليبرالية القائمة في كثير من دول العالم المعاصر تقبل فتعتبر مشروعة مع أن الباعث على قبولها « إيمان » راسخ بالحرية الفردية التي منحها للإنسان « القانون الطبيعي » الأزلي الخالد الذي لا يجوز إنكار وجوده أو تكذيب وعوده . وهذه هي الايديولوجية الليبرالية ، أو هذا هو جوهرها . وكثير من دول

العالم المعاصر ذوات نظم مقبولة فمشروعة مع أن الباعث على قبولها «إيمان» صمدي. بقدرة «وسائل إنتاج الحياة المادية» المحرك الأزلي الخالد لإرادة الإنسان ، والتي لا يجوز إنكار قدرتها أو تكذيب وعودها . وهذه هي الايديولوجية الماركسية أو هذا هو جوهرها . ومن قبل كان الإيمان بأن الله قد اختار الملوك بعنايته هو الباعث على قبول النظام الملكي . ومن قبل كان الإيمان بأن بابا الكنيسة الكاثوليكية هو قائم مقام الله في الأرض هو الباعث على قبول كل النظم في اوروبا على مدى قرون طويلة . وكان الإيمان بحكمة كونفوشيوس في الصين ، و قدسية بوذا في الهند ، والوهية فرعون في مصر ، بواعث على قبول النظم السائدة . ثم إن الإيمان بالمصدر العقائدي للنظام ، أي نظام ، هو الدليل القطعي على أن قبول الناس له هو قبول حر لا إكراه فيه . إذ لا يكره انسان على قبول ما يؤمن به . ومن هنا يجاهد كل مجتمع في كل دولة بالنفس والمال لتأصيل ايديولوجيته وتجميلها ، وتطويرها ، ونشرها ، والدفاع عنها . ولقد كان الناس - منذ بداية التاريخ - يقاتلون حتى الموت دفاعا عن النظم التي قبلوها لأن قواعدهم تعبّر عما يؤمنون به ، كما أن الدول المعاصرة تتقاتل ، بوحشية لم يعرفها التاريخ ، دفاعا عن الايديولوجيات التي صيغت في قواعد نظمها . ليس هذا - إذن - جديدا على البشرية . وليس جديدا أيضا أن نقول إن من « يؤمن » بفكرة أو فلسفة أو عقيدة أو ايديولوجية هو « كافر » بما يخالفها من أفكار أو فلسفات أو عقائد أو ايديولوجيات . ولما كان

من المحال التحقق من مضمون الإيمان بدون التعبير عنه ، وكان من المحال التحقق من صدق هذا التعبير ، فإنه يلزم ويكفي القبول مصدراً لمشروعية النظم بدون تفتيش عما في الصدور من بواعث .

٨١ - ما يصدق بالنسبة إلى كل النظم يصدق بالنسبة إلى النظام الإسلامي . فيكفي لقيامه مشروعاً أن يقبله الناس أو أن تقبله أغلبية الناس . وليس لكائن من كان أن يتدع في النظم بدعة عدم الاعتداد بالقبول العام لأن الباعث عليه إيمان بعقيدة الإسلام . . إنه لغو قبيح لأنه لا يتدع بدعته هذه إلا ليستبدل بالإيمان بعقيدة الإسلام إيماناً بعقيدة أخرى . إذ لا مفر من أن يكون الباعث على القبول إيماناً . وليس لكائن من كان أن يتدع بدعة في الإسلام نظاماً فيقيمه على الإيمان ولا يعتد بالقبول .

وهي بدعة لأن الله تعالى قد قال : ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴾ (البقرة : ٢٥٦) . وللفظ الدين كما ورد في القرآن دلالات متعددة . وهي في هذه الآية تدل على الاسلام نظاماً ، إذ أن الإكراه في العقيدة محال . ولقد قبل الأعراب الاسلام نظاماً وقبلوا فيه ، فلما زعموا أن الباعث على قبولهم إيمانهم قال الله تعالى : ﴿ قالت الاغراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً ، إن الله غفور رحيم ﴾ (الحجرات : ١٤) ، ﴿ ولا يلتكم من أعمالكم ﴾ أي لا ينقصكم من ثواب أعمالكم . وهو واضح

الدلالة على أن العبرة في مشروعية الإلزام بقواعد النظام الاسلامي قبوله ، وليس بالباعث على قبوله .

وفي يوم فتح مكة دخل الكافرون المنهزمون في الإسلام أفواجا فور الهزيمة فأصبحوا مسلمين . أي قبلوا الإسلام نظاماً ، وقبلوا فيه . ولم يتوقف أحد ليفتش عن الإيمان في الصدور ليكتشف كيف يتحول الناس أفواجا من الكفر إلى الإيمان في بضع ساعات ويمجد أن ينهزموا وهم يقاتلون المؤمنين ! ولكن هذا هو الإسلام نظاماً . إحدى قواعده المميّزة قبول من يشهد على نفسه علناً بأنه يقبله بصيغة الشهادة المعروفة فيعامله بأحكامه ويترك ما في السرائر إلى عالم السرائر ، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء . ومن السنة الفعلية المتواترة ما ذكرناه من قبل من أمر « الصحيفة » التي اقامت نظاما للعلاقات فيما بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة ، يتولى الرسول ﷺ القيام على نفاذ قواعدها ، ولو بالإكراه ، على من قبلوها (فقرة ٢٨ وما بعدها) .

٨٢ - ليس ثمة أية صعوبة فنية أيضا في معرفة متى يكون النظام إسلاميا . ونحن نفضل أن يكون حديثنا عن النظام الإسلامي وليس عن الشريعة الإسلامية . لأن تعبير الشريعة الإسلامية أصبح يطلق على ما يشمل الآراء والمذاهب الفقهية المختلفة . وسيء البعض استعماله فيعتبر أن رأيه أو مذهبه هو الشريعة الإسلامية ويكاد أن يفرضه بالقوة ، مع أن كل الآراء

والمذاهب التي يشملها تعبير الشريعة الإسلامية ليست إسلامية بذاتها ، وليس أصحابها رسلاً بعد الرسول ، إنما تستمد هذه النسبة من أنها اجتهادات تدور في نطاق ما لا يجوز الاجتهاد فيه ، لا تتجاوزه . مناط التمييز إذن هو تلك القواعد التي لا اجتهاد فيها . وليس لهذه القواعد مصدر في الإسلام إلا القرآن والأحاديث المتواترة . وقد أرشد علم أصول الفقه من لا يزيد أن يضل إلى مناط التمييز بين ما لا تباح مخالفته أو الانفاق على مخالفته من أحكام الإسلام وبين ما يرد فيه الخلاف اجتهاداً بدون إثم . فنقول إنه أرشد من لا يريد أن يضل إلى مناط تمييز « قواعد النظام العام » التي يتميز بها النظام ، فيصح أن يقال إنه نظام إسلامي . إنها كلّ قاعدة سلوك عامة (مخاطب الكافة) مجردة (لا تنصب على واقعة معينة بذاتها زماناً أو مكاناً أو أشخاصاً) ملزمة (آمرة أو ناهية) يقينية الوجود (من عند الله أو الرسول) قطعية الدلالة (لا تختمل التأويل) .

القرآن كله يقيني الوجود من عند الله . هذا مسلّم لدى المسلمين كافة (نتجاهل فئة تافهة أنكرت نسبة سورة يوسف إليه) ، أما الدلالة فقد قال الله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ (آل عمران : ٧) . الآيات المحكمات هنّ وحدهنّ قطعيات الدلالة . أما المتشابهات فقابلات للتأويل . وفي تأويلهنّ اختلف المسلمون ويختلفون بدون إثم . من أخطأ فهو مثوب ومن أصاب

فهو مثنوب مرتين . قد يرجع الخلاف إلى دلالة اللفظة على معنيين ، وقد يرجع إلى المفاضلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي . . إلى آخر أسباب هذا الخلاف المعروفة في فقه القرآن . المهم أن كل قاعدة تحيى عن طريق التأويل هي قاعدة « وضعية » وليست « الهية » ، فهي ليست من قواعد النظام العام الإسلامي .

أما بالنسبة إلى السَّنة ، ونعني بها ما صدر عن الرسول ﷺ بصفته رسولا عليه البلاغ المبين ، فمنها ما ورد بطريق التواتر ومنها ما ورد بطريق الأحاد. والتواتر أن ينقل عن الرسول ﷺ بجمع ثم ينقل عنهم جمع مثلهم ، وهكذا حتى يصل إلينا ، وأن يتلغ الناقلون من كل طبقة حداً من الكثرة يستحيل معه التواطؤ على الكذب . أو هو كما يقال نقل الكافة عن الكافة . ومع ملاحظة أن دلالة « الكثرة » و « الاستحالة » و « الكافة » مسألة يرد فيها الخلاف ، فإن التواتر ثابت للسَّنة الفعلية في أداء فروض العبادات . أما السَّنة القولية فالمتواتر منها غير موجود في الأحاديث المروية في الكتب المدونة على ما يرى بعض العلماء ؛ أما الذين يرون أنه موجود في الكتب المدونة فيشترطون لأخذه مأخذ التواتر أن تخرجه كتب الحديث جميعاً ، وأن تتعدد طرق إخراجها كي لا يكون بعضهم مكرراً ما قال البعض الآخر ، وأن يثبت هذا التعدد في طرق الإخراج في أول الرواية ووسطها وآخرها . إن وجد هذا الحديث فهو يقيني الوجود من رسول الله ﷺ . ولكن يقين وروده

لا يعني بالضرورة أنه قطعي الدلالة . فقد يكون قابلاً للتأويل ولو كان متواتراً . وفي تأويله اختلف المسلمون ويختلفون بدون إثم لأسباب كثيرة معروفة في فقه السنّة . المهم أنّ كل قاعدة تستند إلى حديث غير متواتر ، أو تحيىء عن طريق تأويل حديث متواتر ، هي قاعدة « وضعية » وليست « بيانية » ، فهي ليست من قواعد النظام العام الإسلامي .

٨٣ - كل قاعدة سلوك عامة مجردة آمرة أو ناهية بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل جاءت بها آية من آيات القرآن محكمة أو حديث متواتر قطعي الدلالة ، هي قاعدة ملزمة للكافة ، لا يجوز لأحد أن يخالفها ، وليس مباحاً الاتفاق على مخالفتها . ليس هذا محل خلاف ولا اجتهاد . وبالتالي يكون نظام الدولة إسلامياً ويتميز بأنه إسلامي إذا تضمنت قواعد النظام العام فيه تلك القواعد كلها غير منقوصة . نقول تضمنت لأنه مباح للناس أن يضيفوا إليها ما يرون ، لأسباب تتصل بظروفهم المتغيرة في المكان ، المتطورة في الزمان ، قواعد وضعية يرفعونها عن مخاطر الخلاف إلى مرتبة قواعد النظام العام .

٨٤ - كلّ ما عدا هذا مما يقال إنه من مصادر الشريعة الإسلامية هو من عند البشر فهو موضوع ، وكل ما جاء من قواعد بناء عليه جاء بها البشر ، فهي موضوعة . الاستنباط موضوع ، والقياس موضوع ، والاستحسان موضوع ، والاستصحاب موضوع ، والضرورة موضوعة ، والمصالح المرسلة

موضوعه ، والإجماع موضوع .. الخ . وكل ما بني عليه من فقه ومذاهب موضوع . وكل موضوع ينسب إلى من اجتهد فوضعه ، أو من اجتهدوا فوضعوه ، لا يحتج به على الإسلام بل الإسلام حجة عليه . فلا يحتج به على المسلمين إلا إذا قبلوه ، وفي حدود ما يقبلون منه ، فإن يكرهوا عليه يصبح غير مشروع .

٨٥ - لا يعني هذا أنه مرفوض ولكن يعني تماماً أنه غير مفروض . والواقع من الأمر أن أجيال المسلمين الذين وضعوه ، أو وضعوا أصوله ، كانوا أكثر منا فهماً للدلالة لغة القرآن ، واقرب منا زماناً بمن نقلوا عن الرسول ﷺ ، وأكثر منا اهتماماً ببناء حياة إسلامية ، وأكثر منا تحوراً من تأثير النظم غير الإسلامية ، فكانوا أكثر منا كفاءة ذاتية في الاجتهاد ووضع المذاهب ، بحيث يكاد ما تركوه لنا أن يكون مجرد إعادة النظر في بعض القواعد الفرعية ، أو استحداث قواعد جديدة ملائمة لتنظيم علاقات الناس في ازمة وأمكنة ومجالات لم تكن لتخطر لهم على بال . ومع ذلك فهي قواعد ومذاهب غير مفروضة ، وليست من النظام العام الإسلامي . يحول دون هذا ، ذلك الحد الفاصل بين الإيمان والكفر : التوحيد . إن شهادة أن « لا إله إلا الله » تعني على سبيل القطع أن ليس مقدساً إلا كلام الله ، وليس ملزماً للمسلمين كافة إلا أوامره ونواهيه . كل ما عدا ذلك ليس مقدساً وغير ملزم للمسلمين إلا إذا حولوه إلى نظام ارتضوه فالتزموه .

وإذا كان أئمة السلف قد وضعوا تلك المذاهب العبرية في
زمانهم فإنّ زماننا يتيح ما لم يكن متاحاً لهم موضوعياً . فنحن
نقرأ القرآن محفوظاً في مصاحف متاحة يسر لمن أراد ، ونعيد
قراءته كلما اردنا ، وكان اسلافنا يفتشون في أطراف الأرض عن
مسلم يحفظ القرآن ليستمعوا إليه . ونحن نحصل بيسر على ما
دونوه ، مطبوعاً في كتب في متناول أيدينا ، وكانوا يجهدون
أنفسهم سفرًا وإقامة لاستنساخ كتاب منسوخ . ونحن نستمع إلى
التفسير والشروح ونتلقّى الدروس مذاعة أو مسجلة ، مقروءة أو
مسموعة ، ونحن جلوس في بيوتنا ، أما هم فكانوا يقطعون
الفيافي والقفار ويعبرون الجبال والأنهار إلى العواصم القليلة
لعلهم يجدون مكاناً من حلقة في مسجد حول عالم يُلقِي
درساً . وكان علمهم بالطبيعة المادية والطبيعة البشرية محدوداً
فأصبح علمنا بهما يكاد يكون غير محدود . أهم من هذا كله أنّ
أيّاً منهم ما كان ليستطيع أن يعرف إلا ما قاله غيره ممن سبقوه ،
ولكنّا نستطيع أن نضيف إلى معرفتنا ما قاله هو ومن سبقوه ما لم
يكن يعرفه أي منهم : ما قاله من جاء بعده . وما كان يجتمع
منهم اثنان فيتحاوران إلا نادراً ، أما نحن فنستطيع أن نجتمعهم
جميعاً في مكان واحد لنقرأ حوارهم ونحاورهم ، ونزد كل خلاف
إلى كتاب الله ، هو كتابنا كما هو كتابهم . وهكذا نستطيع في
نطاق الالتزام بقواعد النظام العام الاسلامي ، أن نستنبط كما
استنبطوا ، ونقيس كما قاسوا ، ونستحسن كما استحسنوا ،

ونستصحب كما استصحبوا ، ونرعى مصالحنا المرسله كما رَعَوْا ، ونُجمع إن كانوا قد أجمعوا ، فإن اختلفنا كما اختلفوا يرجح مذهب الأغلبية منا ، لا لأن الأغلبية هي مناط الصحة والخطأ ، ولكن للأسباب التي اوردناها من قبل (فقرة ٧٦) ، لأننا نؤمن كما آمنوا بأن الاسلام دين المساواة . وكل ما قد ننشئه من قواعد دستورية أو قانونية أو ادارية ، أمرة أو ناهية أو مكملة ، موضوعية أو إجرائية أو تنفيذية ، مدنية أو تجارية أو جزائية . . . ، وكل ما نلغيه منها أو نعدله أو نضيفه سيكون جزءا من النظام الاسلامي ما دام دائرا في نطاق قواعد النظام العام الاسلامي ملتزما بحدوده .

٨٦ - ليس ثمة - إذن - أية صعوبة فنية في قيام نظام إسلامي في أية دولة يقبله شعبها ، أو اغلييته ، قبولاً حراً مطهراً من الاكراه (يمكن أن يقال ديمقراطياً) . ولكن هناك صعوبات واقعية لا تتصل بإمكانية إقامة النظام الإسلامي بل بتحقيق شرط قبوله . ما هي ؟ . إنني أريد أن اترك الجواب للسيد « أبو الأعلى المودودي » الذي قد يختلف معه كثيرون في بعض أفكاره ؟ ونحن نختلف معه في بعضها ، ولكن لا يمكن لأحد أن يتهم بحق ، إخلاصه في دعوته إلى النظام الإسلامي . قال في محاضراته التي أشرنا إليها من قبل :

« لقد أصبح تعبير الدولة الإسلامية في أيامنا هذه مثل لعبة أطفال . لقد سيطرت الفكرة على خيال بعض الناس ، وذهب بعضهم إلى حد تبنيها

كهدف واقعي . ولكن تلك الأساليب الغربية المقترحة لتحقيقها تجعلها غاية مستحيلة كما هو مستحيل الوصول إلى أمريكا (من الهند) بالسيارة . يرجع هذا التفكير الخاطئ إلى واقع أن أسبابا تاريخية وسياسية معينة قد فجرت الرغبة في دولة مثل أعلى يمكن أن يطلق عليها اسم دولة إسلامية . غير أنه لم تحدث أية محاولة لتحديد طبيعة هذه الدولة بطريقة علمية ، أو دراسة كيفية إقامتها . لهذا فقد تضاعفت ضرورة تناول هذه المشكلة تناولاً علمياً . إنني في غير حاجة ، في هذا الجمع من المثقفين (كانت المحاضرة في الجامعة الإسلامية) إلى أن اضيع وقتاً طويلاً في بيان أن الدولة أيا كانت طبيعتها ، لا تقوم بأساليب مصطنعة ، إنها ليست جهازاً صناعياً تركب أجزاؤه في مكان ، ثم ينقل لإقامته في مكان آخر ، حسب هوى الناس . بالعكس . إن الدولة ناتج طبيعي لتفاعل عوامل معنوية ونفسية وثقافية وتاريخية ذات وجود سابق في مكان معين . . إنه من غير القابل للانكار في علم الاجتماع أن الدولة ليست إلا محصلة طبيعية لظروف متحققة من قبل في مجتمع معين . (المرجع السابق - صفحة ٥ و ٦) وفي محاضراته اللاحقة التي القاها في كراتشي بعد قيام دولة باكستان ، يعدّد المودودي الصعوبات الواقعية التي تعترض محاولة وضع دستور إسلامي ، فيذكر منها الجهل العام باللغة العربية ، وبدلالة الفاظ القرآن والحديث والفقه ، والأسلوب غير المألوف الذي دونت به المذاهب ، والعيب الدامغ لنظام التعليم ، حيث يتخصص البعض في دراسة القرآن والحديث والفقه ويبقون جهلة جهلاً يكاد يكون مطبقاً بالعلوم الحديثة مثل العلوم السياسية والاقتصادية والدستورية ، أما الذين يتخصصون في دراسة هذه

العلوم فلا يكادون يعرفون شيئاً عن التراث الإسلامي العظيم
(المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية - المرجع السابق - صفحة ٦
وما بعدها) .

كان أبو الأعلى المودودي يتحدث عن الصعوبات الواقعية
التي تعترض محاولة وضع دستور إسلامي في باكستان (استمر
الحوار حول الدستور عشر سنوات بعد محاضراته فلم يوضع إلا
اول آذار/مارس ١٩٦٢) ، ومن هنا كانت وقفته الصلبة ضد
إقامة دولة إسلامية قبل أن توفر الثورة الإسلامية العوامل المعنية
والنفسية والثقافية والتاريخية لقيامها . فهل يصدق هذا على الأمة
العربية ؟

٨٧ - إلى حد محدود . فالجهل بدلالة ألفاظ القرآن والحديث
والفقه عام في الأمة العربية . ولكن اللغة العربية هي لغة هذه
الأمة ، لغتها القومية ، وبالتالي فإن عامة شعبها قابلون بيسر
لفهم دلالة ألفاظ القرآن والحديث ، إذا أوفى من يفهمونها من
العلماء ، وهم كثر ، بواجبهم ، بأن قدموا هذه الدلالات إلى
الناس مصوغة بلغة يفهمها العامة بدلاً من مجابتههم بآيات عربية
ولكنهم لا يفهمون دلالة ألفاظها كما كانت عند النزول منذ أكثر
من اربعة عشر قرناً . فيتزون إيمانهم بقديسياتها حتى لا
يتساءلوا ، ويضفون من قديسياتها قديسية على مذاهبهم
فيسيطرون . كذلك الأمر بالنسبة إلى كتب التراث واسلوب
تدوينها ودلالة ألفاظها . إن أكثر العرب لا يفهمونها إلا بجهد

جهيد لا يقدر على بذله إلا الدارسون . ولكن معرفة اللغة الأصلية للمدونات قادرة على إدراك الناس ما قاله السلف ، بعيداً عن مخاطر الترجمة ، لو قدمت اليهم بصيغ مألوفة وتبويب مما يalfون . والفارق بين اليسر والعسر في كل من الأمة العربية والهند أو أي مجتمع غير عربي واضح في مشكلة التخصص . إذ لا يوجد في الأمة العربية فصل قطعي بين التخصص في العلوم الإسلامية والتخصص في العلوم الحديثة لوحدة لغة المعرفة في المجالين . يوجد تفاوت يمكن أن يزول بالاجتهاد الذاتي والجهود الجماعي ، وهو يسير . والواقع من أمر الأمة العربية أنها منذ مطلع القرن الحالي - على الأقل - وهي تنهياً ثقافياً لقبول النظام الإسلامي ، بفضل الجامعات المتخصصة في العلوم الإسلامية المنتشرة في الوطن العربي ، ومعاهدها العديدة ، ومدارسها التي لا حصر لها ، وحركة التجديد التي بدأها الإمام محمد عبده ، وما تزال نامية ، والجمع بين دراسة التراث والعلوم الحديثة في أغلب الجامعات وعلى رأسها الجامعة الأزهرية العتيقة ، مما اضعف من فارق التخصص إلى حد أن الفقه أصبح مجالاً مفتوحاً للحوار في الصحف العامة !

نقول تنهياً ثقافياً ولم نقل تنهياً معنوياً ونفسياً . افتقاد العوامل المعنوية والنفسية اللازمة لإقامة دولة إسلامية صعبة كأداء عرفها المودودي في الهند ويعرفها كل داعية في أي مجتمع غير عربي ، اما في الأمة العربية فلا وجود لها اصلاً ، ذلك لأن

مصدر العوامل المعنوية والنفسية في مجتمع ما ، حضارته . ولقد عرفنا من قبل (فقرة ٤٠ وما بعدها) كيف أن الحضارة العربية هي حضارة إسلامية ، وضربنا هناك أمثلة من شواهدا . نضيف هنا من حياة العامة من العرب ، مسلمين وغير مسلمين ، أمثلة من المعايير القيمة الحضارية التي تفرق بين ما هو مقبول اجتماعيا وما هو مرفوض ، المعترف - علمياً - بانها شواهد ومميزات الانتفاء الحضاري .

٨٨ - في أنفسنا نرى أن أي إنسان عربي ، مسلماً أو غير مسلم ، لا يكاد يكف طوال يومه عن الحكم بمقاييس حضارته على ما لا حصر له من الأحداث الصغيرة ، أي التي يحكم في أمرها تلقائياً معبراً عن مكنون شخصيته . فالكذب « حرام » حتى لو كان أبيض . والقسوة « حرام » حتى على الحيوانات ، والسخرية « حرام » حتى ممن يثيرها ، والحكم التلقائي على بؤس مخلوق بائس هو « حرام » ، ويؤكد بأنه « والله حرام » . . والظلم « حرام » . والحصول على اموال الغير بدون حق ، حتى برضاء هذا الغير « خدعوه والله ده حرام » . وعدم التكافؤ بين الزوجين سناً « والله حرام » ، والشفقة بصيبة مشغولين بعمل شاق عليهم يعبر عنها العربي بقوله التلقائي « والله حرام » . . وما يقال تلقائياً ، نصحاً أو عتاباً أو احتجاجاً ، على المستعجلين أو المغرورين أو المفتريين أو المستبدين هو « يا ناس حرام عليكم » . . وإذا اعترض شخص من لا يعرفه ، يمازحه ،

فاضطرب الغريب ، قيل له تلقائيا : « يا شيخ سييه ، حرام عليك » .. وإن فقدت الأم ابنها « فيا حرام » .. إلى آخر عشرات الألوف بل ربما الملايين من الاحداث الصغيرة التي لا تكف عن المرور بحياة العربي يُقيمها حين لا يقبلها ، وقبل أن يعرف اسبابها ، ويدون أن تكون له صلة مباشرة بها ، وحتى لو كان حادثاً مرحاً .. بانها « حرام » . ثم يفصح عن المصدر الإسلامي لذلك المعيار القيمي حين يقول مؤكداً مذكراً : « والله حرام » . ولا يعلق بهذا ابداً على الاحداث التي يقبلها لأن إحدى قيمنا الحضارية ايضاً هي أن كل ما هو ليس حرام مباح .

يستوي في هذه الأحكام العربي المسلم وغير المسلم ، الشاب والكهل والشيخ ، ساكن المدن والمقيم في القرى والجائل في الصحارى ، الرجال والنساء ، اخترناها - أولاً - لأن الانسان العربي يرددها بدون أن يختارها مذهباً ، وثانياً : لأنها أحكام تصدر بدون تحضير أو دراسة أو رجوع إلى المراجع ؛ تصدر على السجية . وثالثاً : لأنها أحكام لا تصدر ضد أحد ولا يرجى منها أن تكون ملزمة لأحد ، ولكنها تعبير تلقائي عن الشخصية العربية في مواجهة موقف ليست هي طرفاً فيه . رابعاً : لأنها أحكام سابقة على أية قواعد سلوك وضعية ، وقائمة فوق أية قواعد سلوك وضعية ، وباقية بعد أية قواعد سلوك وضعية ، يضمورها في ذاته حتى الذي يخالفها جهراً . خامساً لأنها معايير

حضارة المجتمع العربي تعبر عن ذاتها من خلال ما ينطق به الأفراد من احكام .

وما الجديد في هذا ؟ . . إن لكل حضارة ضوابط سلوك تعبر عن ذاتها من خلال ما ينطق به تلقائيا الأفراد من أحكام . لكل حضارة ذلك التعبير المتداول في كتب الاجتماع الغربية : « تابو » أي ضابط تحريم ! هو كذلك ، فنحن لا نأتي بجديد . إنما نريد أن نؤكد من جديد ما لم نكف عن تأييده على مدى ربع قرن أو يزيد من « أن الإسلام هو الهيكل الأساسي للحضارة العربية » .

لقد كانت تلك المعايير القيمية في أول عهد العرب بالإسلام من قواعد النظام العام المفروضة يلقي من يخالفها جزاء . وشغل ردها إلى مصدرها الإسلامي ، وشرحها ، مكاناً ملحوظاً في المذاهب وآراء المجتهدين . وما زال العرب مسلمين وغير مسلمين يلائمون بين أحكامها وما يريدون حتى تحولت خلال تلك الملاءمة إلى ضوابط اجتماعية للسلوك ، بالرغم من أن قد كف الجزاء وقفل باب الاجتهاد منذ قرون . فيستنكر الناس الخروج عليها بقولهم « حرام » أو « والله حرام » معبرين بدون وعي عن أصلها الاسلامي . فنقول أنها قد دخلت في نسيج التكوين الحضاري العربي فهي الآن عُرف أو تقاليد أو آداب نسميها إسلامية إن شئنا ، أو عربية إن شئنا ، لأنها بالنسبة إلى الحضارة العربية مترادفان . وعلى الذين يبحثون عن التراث في

كتب صاغها أسلافنا أن ينتهبوا إليه في أنفسهم . فالماضي لا يعود ولا يمكن إعادته : ﴿ لكل أجل كتاب ﴾ (الرعد : ٣٨) إنما تحمل الحضارة التراث ، وليس ما كتب عنه ، من جيل إلى جيل : فتراث أية أمة هو كل ما بقي صالحاً للحياة منذ سالف الزمان ، وليس كل ما كتبه عن حياتها السلف الصالح .

إذن ، لا تحتاج الأمة العربية الى تهيئة معنوية او نفسية لقبول النظام الإسلامي إذ هي مهياة حضارياً .

٨٩ - وهكذا نرى بوضوح أنه ، إذا صدقت الدعوة وحسنت النية ، وقيل للدعاة الصادقين إلى دولة إسلامية ، إن إقامة النظام ممكنة بلا ريب ، ولكن على أية أرض تقوم ؟ إذ لا بد لكل دولة من أرض محددة ، وما هو الشعب الذي سيقمها ؟ إذ لا بد لكل دولة من شعب معين ، فلن يجد الصادقون أمةً من أرض محددة وشعب معين مهياة لقبولها أكثر من الأمة العربية .

فإن عقدوا العزم على إقامتها لا تواجههم إلا صعوبة تاريخية وهي صعوبة جدية ولكنها غير مستعصية . إن الشعب العربي معتدى عليه من خارجه اغتصاباً واحتلالاً وهيمنة وتبعية . ومعتدى عليه من داخله قهراً وظلماً وإذلاً واستغلالاً . إنه يعاني من تناقض أساسي بين واقعه وحاجته يتمثل في أن ليس لكل ما هو متاح في أمته من أسباب التحرر والتقدم متاحاً له ليتحرر ويتقدم ، لأنّ العدوان الخارجي يسلبه إمكانات مادية وبشرية هو

صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته ، فيحول دون أن يطور حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل ، ولأن العدوان الداخلي يسلبه القدر الأكبر مما أفلت من العدوان الخارجي فيستأثر به من دونه احتكاراً واستغلالاً ، ثم يفرض عليه تلك القسمة الضيزى بالقهر والظلم والإذلال ، ويحول دون ثورته بما يبقيه عليه من جهل وفقر ومرض فيبقيه عاجزاً عن استرداد إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته فلا يستطيع أن يطور حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل . وأن العدوان الخارجي والعدوان الداخلي حليفان عليه يحقق كل منهما بعدوانه ما يمكن الآخر من العدوان ولولم يكونا متحالفين . وأن العصر ليلقي عليه كل يوم دروساً صارمة . اليقين فيها أن لا أمل ، لا أمل على الإطلاق ، في أن يتقدم حرية ورخاء بقدر ما هو متاح في أمته إلا بأن يجاهد أعداءه جميعاً فيسترد حريته ، ويقيم وحدته القومية . وأنه ليتعلم كل يوم أن البشرية قد دخلت عصر الإنتاج الكبير والدول العملاقة ، وأن مصير الدول العربية التي تجسد تجزئة الأمة أن تحتمي ، راغبة أو كارهة ، بمظلة التبعية السياسية ، لدفع خطر العدوان والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع ، وأن تدفع من حرية الوطن أثمناً باهظاً لمن يحميها أو يغذيها . يحميها ولو من بطشيه ذاته ، ويغذيها ولو من ثروتها ذاتها . وإن المعتدين المعروفون بأسمائهم ودولهم ونظمهم . . .

إذن ليس الشعب العربي في حاجة - في هذه المرحلة من

تاريخه - إلى غير حديث صادق ودعوة حارة إلى الثورة العربية التي تحرره شعباً ووطناً ليقيم دولته ، حينئذ - وليس قبل ذلك - يكتمل تهيو الأمة العربية معنوياً ونفسياً وثقافياً وتاريخياً لتلقي وقبول الدعوة الى أن يكون نظام دولة الوحدة إسلامياً . ولسنا نشك لحظة في أنها ستقبله ، لأن الأمة العربية هي أمة الإسلام ، وإنجاز ثورته ، وحاضنة حضارته ، وحاملة رسالته ، إلى كل شعب يقبلها بدون إكراه في أية دولة من دول الأرض .

وهذا ما فطنت إليه جماعة الاخوان المسلمين بإرشاد قائدها الشهيد حسن البنا . فبعد أن كان قانون « الاخوان المسلمين » الاول ، يتضمن هدف « تقوية روابط التعارف والإخاء بين الشعوب الإسلامية كافة بالتأليف بين قلوبهم والعمل الدائب على إزالة أسباب الفرقة والانقسام من صفوف المسلمين » عاد الإخوان المسلمون بعد تسع عشرة سنة (١٩٤٨) من النمو والخبرة ، فأضافوا إلى قانونهم هدفاً محدداً هو : « تحرير وادي النيل والبلاد العربية جميعاً ، والوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان أجنبي ، ومساعدة الأقليات الإسلامية في كل مكان ، وتأييد الوحدة العربية تأييداً كاملاً ، والسير إلى الوحدة الإسلامية » .

الهروب إلى الماضي

٩٠ - في الوطن العربي حركة قومية تتحدث إلى الشعب العربي حديثاً صادقاً عن وحدته القومية وتدعوه دعوة حارة إلى

الثورة العربية ضد أعدائه جميعاً ليتحرر شعباً ووطناً ويقيم دولته الواحدة ، وتحاول أن تستخدم كل أسلحة العصر من علم ومناهج ونظريات ومنظمات وخطط وأدوات لحشد الشعب العربي وتنظيمه وانتصاره في معركة ضارية ضد أعداء متعددين يستعملون في قهرها الأسلحة ذاتها ، وما هو أكثر منها أثراً . وما تزال الحركة القومية متعثرة ، ما ان تنتصر حتى تهزم ، وما ان تتقدم حتى تتراجع ، ولكنها لم تهرب أبداً من ميدان الصراع ، لأنها تعلم تماماً أن تلك معارك مؤقتة وجزئية في حرب طويلة وشاملة لا بديل فيها عن النصر العربي . . .

فيترحم بعض الظالمين على المناضلين من أجل تحرير أمتهم ووحدتها الذين فقدوا جذورهم وراحوا يلتمسون أسباب القوة عند الغرب ويستوردون منه أفكارهم وأساليبهم وينسون أن الأوروبيين هم الذين استعمروا بلادهم وأذلوا قومهم وحطموا حضارتهم عامدين ، وأن مفكري الغرب قد أضلّوهم أولاً ، ويضلّلونهم اليوم ، ولن يكفّوا عن تضليلهم إلى يوم يبعثون ، لأنهم بهذا التضليل سادوا وبهذا التضليل يسودون وأن السادة لا يصدّقون مع العبيد أبداً . ونواجه بدعوة عاطفة حيناً ، عاصفة حيناً آخر ، غاضبة في كل حين : أن عودوا إلى تراثكم تعرفوا كل شيء ، فقد سبق أسلافكم الغرب إلى معرفة ما تحاولون معرفته لو كنتم تعقلون . .

ليكنم إن كنتم صادقين عطفاً .

ولتتفق ، أولاً ، على أننا راغبون في أن نعود إلى تراثنا ، لا
لنعرفه فقط بل لتنميته ، وهل يستطيع أحد ، حتى لو رغب ، أن
يجتث جذوره ، وينسلخ من تراثه؟ قد يغالط نفسه ، ولكن تراثه
يبقى فيه . إن بقاء التراث في الانسان هيكلاً لشخصيته ومصدر
استوائها ومنبع قوتها ، هو أحد أسباب اهتمام القوميين بدراسة
الأمة ، والدفاع عن وحدتها ، وهو الضوء الذي أثار مداركهم
فعرفوا ما يرددون : إن وحدة تاريخ الأمة يحدد وحدة مصيرها ،
لو كنتم تعلمون .

ولتتفق ثانياً ، على أن الأوروبيين المستعمرين الذين قضوا
قروناً طويلة في « عز » السيادة على العالم سيحتاجون إلى وقت
طويل ، وإلى دروس صارمة ، ليتعلموا المساواة بين البشر . إن
التحرر من الاستعمار الأوروبي ، واسترداد سيادة الشعب العربي
على وطنه ، هو الذي يعدّ له القوميون ما استطاعوا من قوة
تلقنهم دروساً صارمة ، ليتعلموا أننا وهم ، في البشرية
متساوون .

ولتتفق ، أخيراً على أن بعض القضايا العلمية والفكرية التي
ينقلها عنهم القوميون قد طرحها وناقشها أسلافنا من الأئمة
والعلماء والمتكلمين على أوسع نطاق قبل بداية الألف الميلادية
الثانية . وكانت لهم فيها مذاهب ومدارس وصراعات وصلت إلى
حد القتل والقتال انتصاراً للفكرة . ونعرف أن كثيراً من أسلافنا
قد سبقوا كثيراً من مفكري أوروبا إلى كثير من الأفكار

والنظريات . نعرف أن محيي الدين بن عربي قد سبق اكهارت إلى معرفة « وحدة الوجود » . وأن الغزالي سبق ديفيد هيوم إلى معرفة « السببية » . وأن ابن رشد سبق وليم جتنر إلى معرفة « المنفعة » . وأن ابن جبير الاندلسي سبق سبينوزا إلى معرفة « وحدة المادة والروح » . وأن الفارابي سبق داروين إلى معرفة « التطور » . وأن ابن سينا سبق ديكارت إلى معرفة « الآنية » . وأن ابن خلدون سبق ماركس إلى معرفة « المادية التاريخية » . . . الخ . ونعرف أنه منذ القرن التاسع الميلادي ، وقبل أن يسجن الأوروبيون غاليليو بسبعة قرون ، كان كل من ابن خرداذبه ، وابن رسته ، والمسعودي قد اكتشف أن الأرض كروية ، واستنبط ابن سينا فكرة عن الجاذبية ، وتولى البيروني قياس محيط الأرض هندسياً . . . الخ . ونعرف أن أسلافنا قد اخترعوا الرقاص ، ورسموا الخرائط ، وأنشأوا صناعة الطب والصيدلة ، وابتكروا الصُّفَر ، وعلموا الناس الجبر واللوغرتمات (ما تزال في اسمها اللاتيني ، الذي نكتبه بحروف عربية ، تنبئ بمبتكرها ومعلمها الأول الخوارزمي) . . . الخ . بل نعرف أن إخوان الصفا كانوا في دراساتهم الفلكية قد اسموا يوم الأحد « يوم الشمس » ويوم الاثنين « يوم القمر » ويوم الثلاثاء « يوم المريخ » ويوم الأربعاء « يوم عطارد » ، ويوم الخميس « يوم المشتري » ويوم الجمعة « يوم الزهرة » ويوم السبت « يوم زحل » فترجمها الأوروبيون وأطلقوها أسماء لأيام الاسبوع ، ولم تزل .

كل هذا نعرفه جيداً ويعرفه بعض الأوروبيين ويعترفون

به .

ولكن المسألة كلها ليست هنا . إنما المسألة هي أننا حملنا بذور المعرفة عن سبقونا ، وغميناها ، ثم نقلناها إلى أوروبا ، تلقاها الأوروبيون فنمّوها ، فلماذا بنا نلتقي بها مرة أخرى متطورة ، مصقولة ، مبلورة ، مرتبة ، مبلوبة ، أغنى في المضمون ، واثقن في الصنعة . نحن إذن لا نهمل من مورد للمعرفة متطقلين عليه ، بل نحن ، مثل كل الأمم التي أسهمت في التقدم الحضاري ، شركاء في التراث الانساني ، ومن حقنا أن نستفيد منه إذا أردنا أن نعود إلى تراثنا لننميّه ، ثم نقدم إلى البشرية مرة أخرى إضافة إلى ما يقدمه الآخرون .

هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى فإن العودة إلى تراثنا ليست كلمة تقال ، بل جهداً يبذل في معركة ضارية نخوضها ضد الذين يريدون أن يقطعوا جذورنا وأن يسلخونا من ذلك التراث . والعبرة هنا ليست بالمقدرة على اجتراح التراث ولكن بالمقدرة على إنمائه . وتلك معركة لن نتصر فيها إلا بذات الأسلحة متقنة الصنع ماضية الأثر التي تدور بها معارك العصر . إن إعجابنا ببطولة المبارزين يلتحمون في قتال مباشر لا يعني أن نواجه طائرات الفاتوم بالخنجر . كذلك إذا كنا نريد أن نحافظ على تراثنا وننميّه ، فإننا لا نستطيع هذا بالهروب إلى مخازن السلف

الصالح ، بل نستطيعه فقط عندما نقبل التحدي الحضاري ونخوض صراعاته بأدواته .

مثلاً :

قال الله تعالى : ﴿ واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾ (الانفال : ٦٠) فهل إعداد القوة المستطاعة هو الأمر الملزم ، أو رباط الخيل ؟ لقد كان رباط الخيل أقوى نماذج طاعة أمر الله في الإعداد للقوة ، فهل ما يزال كما كان ؟ وهل يرهب عدواً اليوم ؟ أو أن طاعة أمر الله لا تتم - اليوم - إلا بأقوى ما نستطيع من أسباب القوة الرهيبة ، الفكرية والبشرية والتنظيمية والبرية والبحرية والجوية . . . الخ ؟ وهل نعد الآن القادة العلماء بأسلحة الحرب الالكترونية ، أم يكفينا ما قاله الإمام ابن تيمية وهو يمرض ويقود الجند المتطوعين دفاعاً عن سورية « العربية » ضد غزو التتار « المسلمين » ؟

ثم إن تراثنا جميعاً خال مما يشبه ما نحن فيه : فمنذ القرن الثامن عشر - على نطاق واسع - أوجد الأوروبيون الرأسماليون صيغة لاستعباد الشعوب والأمم . الغزو حرباً أو الهيمنة بدون حرب ، لنزح ثروات المستعمرات ونقلها إلى دولهم في صورة مواد خام أو بضائع أو أموال أو أرباح ، وتسخير قوة العمل في الشعوب المستعمرة لخدمة التقدم في بلاد الغالبيين . ونعاصر اليوم - فرض التبعية عن طريق مؤسسات علمية وثقافية وصناعية وتجارية ومالية بدون حرب . . بل في بعض الأوقات

بناء على طلب نفر من التابعين . . فما الحل ؟ . . وهل له سابقة في التراث ؟

ثم ألا يتذكرون ؟

لقد بعدنا عن تراثنا يوم أن تستر الاستبداد بالدين ، وأصبح للأحاديث الموضوعية وللإجماع المصطنع ، وللقياس الخطأىء ، وللمذاهب الخاصة ، قدسية النص القرآني . وأطلقت الأحكام من حدودها في الزمان والمكان ، وتحولت دولة المسلمين إلى دولة « كهانة » يسوسها نفر من العجزة يسمونهم الخلفاء أو أمراء المؤمنين ، يلقتهم نفر من الجهلة يقال لهم « رجال الدين » ما يضيفي الشرعية على ما يريد نفر من القادة المستبدين يستخدمون الأولين والآخرين ، فتجمدت المذاهب في الشريعة على مضامين كسبتها في مراحل تاريخية سابقة فأصبحت قاصرة عن أن توفّي بالحلول الصحيحة لمشكلات الحياة في مراحل تالية ، فقام جمودها عائقاً في سبيل التطور الذي هو حصيلة حرية فاعلة .

اجتهد كهنة الاستبداد فقالوا لا يجوز الاجتهاد . لو صحت المقدمة لبطلت النهاية . ولو صحت النهاية لبطلت المقدمة . وحين أرادوا أن يفرضوا على المسلمين مذهباً ناقضوا أنفسهم ، فقد اختاروا المذهب الذي ينسب إلى الامام أبي حنيفة من بين أحد عشر مذهباً (الحنفي ، والمالكي ، والشافعي ، والحنبلي ، والزيدي ، والجعفري ، والأوزاعي ، والثوري ، والليثي

والظاهري ، والطبري) . ويتميز المذهب الخنفي عن المذاهب الأخرى بالتوسع في الاخذ بالرأي (الاجتهاد) ، وبأنه مذهب لم يضعه أبو حنيفة ، بل وضعه معه ومن بعده جماعة من تلاميذه أشهرهم أبو يوسف ومحمد وزفر ، ثم بأنه قد وضع نتيجة حوار بين عديدين يجلسون إلى الامام ويناقشون ما يعن لهم من مسائل ، حتى إذا ما انتهوا إلى رأي في مسألة دونها أحدهم ، ثم جمعت المدونات فيما بعد . فكانهم حين اختاروا مذهباً وفرضوه استبداداً بالرأي ، اختاروا المذهب الذي يرفض الاستبداد بالرأي . فلو طبق عليهم المذهب الخنفي لبطل رأيهم . وكل استبداد ينطوي بالضرورة على تناقض مفضوح .

وما زالوا يستبدون بنا حتى أوهنا قوانا الفكرية وأضعفوا إرادتنا الفعلية ، ودربونا على الضعف ، فأصبحنا مستضعفين . فانقضت علينا شعوب متحررة الفكر ، نافذة الإرادة ، طاغية القوة ، باغية القصد ، فلم نستطع لهم دفعا ! فاستولوا علينا أرضاً وبشراً ، وأقاموا بيننا وبين العودة إلى تراثنا حاجزاً من نظامهم الربوي العدواني ، فهل يتركون لنا حرية العودة إليه أم أن علينا أن نحطم ما أقاموه حائلاً بيننا وبينه ويكون التحرر هو البداية ؟

هل يصح قول آخر ؟ هل يصح القول إن شعباً عربياً مسلماً يقيم وهو متحرر صرحاً حضارياً ثم يتخلى عنه بدون إكراه . أليس هذا ظلماً يئناً للتراث ؟

٩١ - لا جدوى ، إذن ، من الهروب إلى الماضي ، فهو محال . ومن ضروب الهروب إلى الماضي المحال أفكار الأمة العربية وجوداً ، والعودة إلى الروابط الشعوبية أو القبلية الدارسة ، ومنها استنكار القومية انتهاء والعودة إلى أنماط الدول البائدة . وهو ما يفعله الذين يناهضون العروبة بالإسلام ، فيستعدون الشعب العربي المسلم ، ويختلفون تناقضاً من عندهم بين أمة العرب وأمة المسلمين ، ويحرفون الكلم ، فلا يفعلون إلا أن يظلموا الشعب العربي فيصدوه عن دعوتهم ، ويظلموا أنفسهم كمسلمين بما يفترون كذباً ، فلا يصدقهم أحد ، ولا يثق بهم أحد ، فيحيلون الدعوة إلى الدولة الإسلامية الممكنة دعوة إلى دولة مستحيلة . ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ ﴾ (العنكبوت : ٦٨) . صدق الله العظيم .

ولكن لماذا ؟

الجواب آتٍ .

الفصل الثاني

المنافقون ؟

لماذا المنافقون ؟

٩٢ - المنافقون ، في لغة القرآن ، هم الذين يخادعون الله والناس ويتظاهرون بالاسلام . قال تعالى في كتابه الكريم : ﴿ إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم ، وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كُسالى يراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا . مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ﴾ (النساء : ١٤٢ ، ١٤٣) . وقال : ﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ (المنافقون : ١) . في هذه الآية الأخيرة يعلمنا القرآن أن النفاق ليس متوقفا على صدق أو كذب الإخبار عن الغير بل هو كذب الإخبار عن النفس . فلقد شهد المنافقون أن محمدا رسول الله ، وهو صدق ، ولكنهم كذبوا فيما اخبرت به شهادتهم عن أنفسهم

إذ لم يكونوا مصدقين، وبه شهد الله تعالى . وفي الآية الأولى يعلمنا القرآن أن مطلق الكذب في الإخبار عن النفس ليس نفاقاً ، وإنما يصبح نفاقاً حين يقصد به خداع الناس وتضليلهم . وتخصص الآية فتضيف إلى كذب الإخبار عن النفس بقصد خداع الناس أن يكون الخداع المقصود منصباً على موقف صاحبه من قضية يهم الناس معرفة حقيقة موقفه منها . بناء على هذا الذي يعلمنا القرآن إياه نستطيع أن نقول ان المنافقين عامة هم أولئك الذين يجهرون بما يرضي الناس ييغون مَرْضَاتِهِمْ وهم يخفون غير ما يجهرون به ، ييغون خداع الناس بإخفاء مواقفهم من قضية للناس مصلحة في معرفة مواقفهم منها ، فييقنون مذبيين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء .

جمع الله المنافقين والكافرين في حكم الدين فقال تعالى : ﴿ إِنْ اللَّهَ جَامِعَ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ (النساء : ١٤٠) . ومع ذلك ، لو تصورنا الجحيم هاوية من طبقات ، كل منها أسفل الأخرى وأشد سعيراً لكان مصير أعداء الله من الكافرين إلى الطابق « قبل الأسفل » من الهاوية . أما الطابق الأخير ، الأسفل ، الأشد سعيراً ، فإليه مصير أعداء الناس من المنافقين . قال الله تعالى في محكم آياته : ﴿ إِنْ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ (النساء ١٤٥) .

كيف يكون النفاق أشد من الكفر ؟ . لذات الحكمة التي كانت بها الفتنة أشد من القتل (البقرة : ١٩١) . وهي حكمة

متصلة بصالح الأفراد للحياة وصالح الحياة في المجتمعات .
ذلك لأن الله قد قال : ﴿ إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعا فإن الله لغني حميد ﴾ (إبراهيم : ٨) . وقال : ﴿ ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين ﴾ (العنكبوت : ٦) . وقال : ﴿ فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فإنما يضلّ عليها ﴾ (يونس : ١٠٨)
وقال : ﴿ من عمل صالحا فلنفسه ، ومن أساء فعليها ، ثم إلى ربكم تُرجعون ﴾ (الجاثية : ١٥) . وقال : ﴿ إن أحستُم أحستُم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ﴾ (الإسراء : ٧) مع كل هذا ، ومثله كثير في القرآن ، لا يبقى مجال لالتماس حكم الأحكام إلا فيما تصلح به حياة البشر فرادى ومجتمعين .

ولقد تختلف مصالح البشر من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان ولكن تبقى للبشر في كل زمان ومكان مصلحة ثابتة لا تبدل : مقدرتهم على أن يعرفوا معرفة صحيحة مصالحهم ليستطيعوا أن يعملوا صالحا . من هنا نستطيع أن نتبين ، كما نرجو ، فارق الجسامة بين الجرم يصيب مصلحة في زمانها ومكانها فيتلفها ، وبين الجرم يصيب مقدرة الناس على معرفة مصالحهم معرفة صحيحة فيعوقها أو يعطلها . وطبيعي أن إعاقة مقدرة الناس على معرفة مصالحهم معرفة صحيحة أو تعطيلها سيؤدي إلى إعاقة وإتلاف مصالح كثيرة غير قابلة للتقدير أو التعيين . وبالتالي ، فإن الجرم الذي يعوق أو يعطل مقدرة الناس أشد جسامة بما يؤدي إليه من إعاقة وإتلاف مصالح كثيرة

وإن لم تكن متعينة أو مقدرة لأنه يشملها ويزيد . فالفتنة تؤدي إلى القتل وغيره من المقاصد .

والنفاق يشجع على الكفر وغيره من الكبائر . وبينما يكون المجني عليه في القتل فردا معينا ، ويكون المجني عليه في الكفر هو الكافر نفسه ، تكون الفتنة والنفاق جنايتين على كل الناس ، على المجتمع ، لا يعرف أحد مقدما من وكم من الناس سيكونون ضحاياها ، وهل سيكون الضحايا من الأبرياء أو ممن يستحقون ما أصابهم . لهذا يقول الله تعالى : ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾ (الأنفال : ٢٥) .

على أي وجه يكون النفاق جنائية على المجتمع ؟ وإلى أي مدى ؟

٩٣ - على مدى أكثر من ربع قرن كنا نجتهد في الكشف عن قوانين تطور المجتمعات . ونضرب لها الأمثال ، فنصيب أو نخطيء ، ولكننا - في الحالتين - كنا نحاول أن نضع بين أيدي أبناء هذه الأمة ما نعتقد أنه يفيدهم في أن يأخذوا أمرهم بأيديهم وألا يتركوا مصير أمتهم للصدفة . صدفة الانتصار أو صدفة الهزيمة ؛ أو على الأقل ما يوفر عليهم ما يهدر من وقت وجهد في محاولات التجريب ، وما يصاحب التجريب في حياة البشر من عذاب وتعذيب . وكان من بين ما طرحناه وكررنا طرحه ما نعود إليه لنؤكد :

إن المجتمع ، أيّ مجتمع ، هو مجموعة من الناس مختلفو الأعمار والذكاء والمعرفة والمقدرة على العمل ، يعيشون معا في ظروف خاصة بهم ، مشتركة فيما بينهم . (إن يكن مجتمع دولة فوطنه قاصر عليه ، مشترك فيما بين افراده ، وهي الصورة المعاصرة الغالبة) . وأن بكلّ من أولئك الناس حاجات إلى ما يحفظ النفس من مأكّل ومشرب ومسكن وعلاج ، وما ينمي موهبته من علم ومهارة ، وما يكمل به حياته ويكملها من روابط وعواطف وقيم روحية وفنية . وأن الناس في كل هذا مختلفون ايضا . وأن المجتمع ، أيّ مجتمع ، لا يملك ، بدون عدوان على مجتمع غيره ، مصدراً لإشباع حاجات الناس فيه إلا موارده المتاحة للناس فيه . موارده المادية وموارده البشرية . الأولى يسمونها الثروات الطبيعية . والثانية يسمونها قوة العمل . من ناتج التفاعل بينهما ، وبقدر هذا الناتج ، تتاح للناس فرص حقيقية لإشباع حاجاتهم . ولما كانت تلك الحاجات متجددة دائماً ، ما أن تشبع حاجة حتى تقوم حاجة أخرى ، بالإضافة إلى الحاجة الدائمة إلى ما يحفظ النفس من مأكّل ومشرب ومسكن ، فإن حاجات الناس في المجتمع ، أيّ مجتمع ، تزيد على ما هو متاح لإشباعها في زمان معين . وهو ما يعني أن الإشباع الكامل والنهائي لحاجات الناس في المجتمع ، أيّ مجتمع ، مستحيل . فلا يكون للناس في أيّ مجتمع سبيل إلى اطراد اشباع حاجاتهم المتجددة أبداً إلا اطراد زيادة إنتاجهم بالعمل الذي لا يتوقف أبداً . وهذا هو التطور الاجتماعي ، أو

ما يقال له التقدم . التقدم من الفقر إلى الغنى . من عبودية الحاجة إلى حرية الإشباع . من الإرادة غير متحققة المضمون إلى الإرادة متحققة في مضمونها .

مصير كل مجتمع إذن متوقف على مقدرته على التطور . ولكن التطور الاجتماعي لا يتم اعتباطا . ولا يأتي ثمرة لكل جهد مبذول بل يأتي ويطرده بقدر ما يتفق الجهد البشري مع قانونه . نعي قانون التطور الاجتماعي . وقانونه ثلاثي الحركة :

أولا : إدراك المشكلات الاجتماعية (احتياجات الناس) كما هي بدون إخفاء أو تزيف كما يحسها الناس أنفسهم ، ثانيا : معرفة حل تلك المشكلات حلا صحيحا ، وذلك بمشاركة كل فرد في طرح رأيه فيما يعتبره حلاً صحيحا والأخذ برأي الأغلبية . ثالثا : مساهمة كل فرد قادر ، بالعمل في تنفيذ هذا الحل ، لإنتاج ما يشبع حاجات الناس من الموارد المتاحة . المشكل فالحل فالعمل . هذا هو القانون . أما شرط فاعليته في المجتمع فهو صدق إخبار كل فرد عن مشكلته . صدق رأي كل فرد في كيفية حلها . عمل كل فرد في حل كل المشكلات الاجتماعية .

لهذا قلنا ، ونعيد لنؤكد ، ان اشتراك الناس في معرفة المشكلات الاجتماعية بدون حدود ، واشتراكهم بالرأي في حل تلك المشكلات بدون قيود ، واشتراكهم بالعمل حلا لتلك

المشكلات بدون قعود ، هي ثلاث حركات لقانون واحد اسميناه قانون (الجدل الاجتماعي) . وأن أي عائق لهذا القانون جملة ، أو لحركة من حركاته ، سيعوق تطور المجتمع ذاته ويُبقى على مشكلات الحياة فيه بدون حل بكل ما يصاحب المشكلات من ألم وصراع ومعاناة . وإنه لما يعوق فعالية هذا القانون ، قانون التطور الاجتماعي ، إخفاء الحقائق وكبت الآراء والبطالة من العمل . وضربنا أمثلة من اشغال الناس بمشكلات مصطنعة ، أو استنفاد جهودهم في العمل على تحقق حلول خاطئة ، أو شيوع التواكل والسلبية والهروب والبطالة فلا نجد حتى الحلول الصحيحة طاقة العمل الذي يحولها إلى واقع .

وهذا على وجه التحديد ما يفعله المنافقون في كل مجتمع .

٩٤ - أنهم يزيّفون الواقع الاجتماعي ومشكلاته بما يكذبون في الاخبار عن معرفتهم ، ويزورون الحلول الممكنة لتلك المشكلات بما يكذبون في الاخبار عن آرائهم ؛ ويربكون العمل الاجتماعي بما يكذبون في الاخبار عن مقدرتهم على العمل الذي يحسنونه . وما ان يبدأ البناء الاجتماعي على أسس داخلتها اكاذيبهم حتى يتصدع أو ينهار ، مهدراً معه جهود الصادقين ، ليبدأ المجتمع تطوره من نقطة متخلفة كان قد ظن أنه تجاوزها إلى التقدم . هذا هو ما يفعله المنافقون . وهذه هي جرثومة النفاق التي يدسونها في نسيج المجتمع الحي فلا تلبث أن تهلكه . وهكذا

يعوق المنافقون تطور المجتمع بقدر ما يزيفون الواقع ، ويزورون الآراء ، ويهربون من العمل الاجتماعي المفيد ، فيصيبون مقدرة المجتمع على التطور في الصميم . ومن أراد أن يلتبس مثلاً ، أو أمثلة ، فليتنظر إلى حيث يشيع النفاق في المجتمعات التي يحكمها الطفلة والمستبدون . ذلك لأن دولة الاستبداد هي النموذج الكامل لدولة المنافقين . فهناك حيث لا يستمع المستبد إلا إلى ما يرضيه ، وحيث يشلّ الخوف مقدرة الناس على الجهر بالصدق خشية البطش ، يفسح النفاق ويتصدّر المنافقون . فترى أغلب موارد الدولة من ثروات وقوة عمل مهددة في تنفيذ ما صاغه المنافقون نظريات وأفكاراً وبرامج وسياسات على ما يهوى سادتهم . يزعمون أنها حلول علمية مدروسة لمشكلات هم أدرى بها من أصحابها . وما يزالون سادرين إلى أن يفيقوا على واحدة من الكوارث التي لا بد أن تصيب دولة المنافقين . فإذا بطاقة المجتمع قد استنفدت ، أو كادت ، في تنفيذ حلول خاطئة لمشكلات مصطنعة ، وأن مشكلات الناس لم تزل باقية كما كانت أو أشدّ حدة . ولعلّهم - بعد ذلك - أن يعقدوا مؤتمراً لدراسة ظاهرة النفاق يكون المجال فيه متاحاً إما للنكران وإما للإلتقان . وإن كانت مؤتمرات الدنيا كلها لن تعفي حياة الناس من أعباء البداية من جديد .

٩٥ - وإن من المنافقين من أبناء أمتنا العربية من يناهضون الإسلام باسم العروبة فيستفزون الشعب العربي المسلم إلى درجة

يصبح معها في حاجة إلى الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام . وإنهم لمنافقون لأنهم إذ يصدقون في الإخبار عن غيرهم حينما يشهدون جَهراً أن الشعب العربي شعب مسلم ييغون مرضاته ، ربما ليقبلهم في مواقع القيادة منه ، يكذبون في الإخبار عن أنفسهم إذ يخفون مواقفهم من الإسلام تحت ستار من الشعارات والآراء . . والأفكار التي تنتهي جميعاً إلى استبعاد الإسلام من حياة الشعب العربي حتى لو بقي مناسك وعبادات .

٩٦ - ولسنا قادرين ، في حديث محدود ، على تتبع كل صور النفاق الذي يخفي مناهضة الإسلام بالعروبة . وإن من أشكاله ما هو ظاهر السذاجة بحيث لا يستحق أن نتبعه . من ذلك - مثلاً - الاستعلاء على الإسلام بالعروبة ، والاستعلاء انفصال يهدف للاستغناء . يفاخر بعض العرب بأن قد كان الرسول منهم ، وكان القرآن بلغتهم ، وبأن في ذلك آيتين على أن الإسلام دين العرب ، وفضلهم على الناس كافة ، وأنهم قد استحقوا أن توضع فيهم الرسالة فوضعت . انهم ينافقون الشعب العربي ييغون مرضاته ربما ليقبلهم في موقع القيادة منه ، ولكنهم يجعلون من الإسلام ثمرة من ثمار حضارة ينسبونها إلى أمة عربية لم توجد قط . كأن العروبة هي الأصل ، وما كان الإسلام إلا فرعاً . ونشهد أننا لم نقرأ ولم نسمع شيئاً أكثر جهالة من هذا الذي اختاره بعض العرب أسلوباً لمناهضة الإسلام باسم العروبة .

وذلك لأن الأمر عندنا عكس ما يتوهمون . إن الله يعلم حيث يجعل رسالته . هذا حق . ومن الحق أيضا أن الله قد أرسل الرسول إلى حيث كان الناس في أشد الحاجة إليه . نقول إلى أكثر الجماعات تخلفا . وحتى الذين يعدونه منهم بطلا تاريخيا عربيا يعرفون أن الأبطال يظهرين حيث يكون الناس في أشد الحاجة إليهم . نظرة واحدة تعود بنا إلى الخريطة البشرية في زمان الرسالة تكشف لنا أن كل المجتمعات القبلية حول الجزيرة العربية وفي أطرافها كانت قد ارتقت نسبيا إلى ما يجاوز العلاقات القبلية المتخلفة لتندمج القبائل في شعوب مستقرة أو شبه مستقرة . والشعوب أكثر تحضرا من القبائل . كان الناس في مصر وما يليها غربا جاوزوا المرحلة القبلية وأصبحوا شعوبا مستقرين على أرض ينظمون العلاقات فيما بينهم على وجه جماعي لا تكاد تظهر على سطحه نشوءات العلاقات القبلية المتحللة . كذلك كان الأمر في الشمال حيث كانت الإمبراطورية الرومانية قد قضت على التمرد القبلي وفرضت على الناس « التعايش » في ظل سيادتها لينتقلوا بذلك من الطور القبلي إلى الطور الشعوبي . وكانت الإمبراطورية الفارسية قد فعلت الشيء ذاته فيما يلي الجزيرة شرقا . بل إن المجتمعات القبلية في أطراف الجزيرة المجاورة للحبشة وفارس في الجنوب ، والمجاورة للفرس في الشرق ، وللرومان في الشمال ، كانت قد سرت إليها العدوى الحضارية من خلال التعامل ، فاستقرت ودخلت مرحلة التطور من القبلية إلى الشعبوية . وقد سبق أن تحدثنا في هذا تفصيلا .

المهم أنه من بين كل البشر المعروفين الذين عاشوا عصر ما قبل البعثة لم يكن قد بقي متخلفا عند الطور القبلي بكل علاقاته الوثنية (تعدد الآلهة رمزا لتعدد القبائل) والعرقية والعصبية إلا في الحجاز وما يليه ويحيط به من البدو (الأعراب) . فاستحقوا بحاجتهم إلى التطور أن يكون منهم وفيهم الرسول الذي لم يلبث أن حرر المؤمنين من التخلّف القبلي وارتقى بهم إلى أن يكونوا في المدينة شعبا سيصنع منه التاريخ أمة .

وآتاه الله كتابا عربيا . ﴿ انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ﴾ (يوسف : ٢) . فيقولون لأن أولئك الأعراب كانوا فرسان البلاغة . وإنا لنقول غير ما يقولون . لقد كان أولئك الأعراب يعرفون حروف لغتهم وكلماتها ويغترون بما ظنوا أنهم فيه متفوقون . فجاء القرآن بلغتهم يتحداهم : ﴿ قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ (يونس : ٣٨) فكانت المعجزة التي كشفت عجزهم عما يمكن أن تؤديه الحروف ذاتها ، الكلمات ذاتها ، من صيغ بلاغية لم تخطر لهم على بال . فجردّهم من السبب الوحيد لغرورهم الجاهلي . وما أصابوا من بعد ، مما لا يزالون يفاخرون به من حضارة قومية اسهموا بها في تقدم الناس كافة ، إلا بعد أن أمدّهم الإسلام بأسباب التقدم الحضاري . وما كانوا أمة عربية إلا به بعد أن كانوا أعرابا . إن الاستعلاء على الإسلام بالعروبة مناهضة « وأركسة » والأركسة من أركس أي قلب إدراكه . ثلاثية : ركسه يركسه أي ردّه

مقلوباً وقلب أوله على آخره فارتكس . وصدق الله العظيم حين قال في المنافقين : ﴿ فإِذَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا ، أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا ﴾ (النساء : ٨٨) .

٩٧ - ومن أشكال مناهضة الإسلام بالعروية ، نفاقاً ، تفضيل بعضهم « الإسلام المستنير » والإشادة به والدعوة إليه . كأنَّ ثمةً إسلامين أحدهما مستنير يشهرونه والآخر مظلم لا يشيرون إليه . أما مصدر الضوء الذي وقع في ظنهم أن قد وقع على « إسلام » فاستنار واحتجب عن « إسلام » فأظلم ، فهو افكارهم وما يشتهون . فخلاصة موقفهم من الإسلام أن تحل أفكارهم محله في حياة الأمة العربية . ولو انصفوا أنفسهم لتحذثوا عن الاستنارة والإظلام في المذاهب والآراء واجتنبوا الإسناد إلى الإسلام . وأن يكونوا مسلمين على مذهب يرونه مستنيراً فعليهم أن يقدموه مذهباً على مسؤوليتهم في الصواب والخطأ ، ولا يقدموه على أنه الإسلام المستنير بما يترك مجالاً للظن بأن ثمة إسلاماً غير مستنير . إلا أن يكونوا من المنافقين الذين يفضلون أن يبقوا مذبذبين في ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء .

٩٨ - غير أنَّ من أشكال النفاق الذي يناهض الإسلام بالعروية ما هو أكثر إتقاناً ، وبالتالي أكثر خطورة . هو أكثر إتقاناً لأنه مصوغ في قوالب فكرية جادة ، أو تبدو جادة ، في

البحث عن حلول صحيحة لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية . والجدية الفكرية تستدعي الاحترام . وهي تقدّم إلى الناس في وطننا العربي ما يغيرهم طريقاً إلى مستقبل أفضل ، والمستقبل الأفضل يستدعي القبول . وهي لا تعرض للإسلام إنكاراً أو قبولاً ، وهو ما قد يرضي عامة المسلمين الذين لا يرضيهم الجدل حول ما استقروا عليه من عقيدة . إنها أشكال واضحة العطف على العروبة غامضة الموقف من الإسلام . وهنا في هذا الغموض ، قد يكون عش النفاق : إذ ما دامت علاقة الإسلام بالحياة الأفضل مطروحة للحديث ، فإن ترشيح طرق أفضل للحياة ، ثم الصمت عن الإسلام هو - في نهاية المطاف - إيهام الشعب العربي بالثقة في إمكان تحقيق مستقبل أفضل بدون حاجة إلى الإسلام .

أخطر تلك الأشكال ، وأكثرها اتقاناً ، ما يقال له « العلمانية » .

قصة « العلمانية »

٩٩ - « العلمانية » نزعة ترى ، أو تعمل على ، ما يقال له « الفصل بين الدين والدولة » . ولما كانت كلمة « الدين » غير ذات دلالة محددة على دين معين ، بل تطلق تجريداً على كل ما هو دين ، أو كل ما أسماه أصحابه أو منكره ديناً ، بلا تفرقة ، ولما كانت كلمة « الدولة » قد اختلفت دلالتها على مدى العصور

فأطلقت على الأسر الحاكمة ، وأطلقت على الحكم ذاته ، ثم هي في العصر الحديث تطلق على مجموعة من العناصر المادية والمعنوية والبشرية ، تؤلف معاً واقعاً معترفاً به (سنعني بها السلطة في هذا الجزء من الحديث إلى أن نعود إليها تفصيلاً) ، فليس ثمة غرابة في أن تكون كلمة « العلمانية » من أكثر الكلمات غموضاً . ومع ذلك فهي كلمة رائجة رواجاً كبيراً في الأدب السياسي . أما على مستوى الكلام المرسل أو الدعائي فقد يكون استعمالها من لوازم الاستعراض الذي يريد به بعض المثقفين الإيحاء بأنهم عالمون أو علماء ، أو أنهم يتجهجون العلم في التفكير أو التدبير أو الحركة ، أو من لوازم « الاستعباط » الذي يريد به بعض المماربين من المشكلات الإيحاء بأن حركة المهرب تكتيك محسوب (الهروب من فلسطين عربية إلى فلسطين علمانية) .

ولعل مرجع الظن بأن كلمة « علمانية » قادرة على الإيحاء بما يرضي غرور مستعمليها أو أحلامهم ما يدخل في تركيبها من حروف كلمة « العلم » حتى لتكاد تنبئ بأنها مشتقة منها ، أو ذات صلة وثيقة بالعلم ، وهي ليست كذلك . لا علاقة البتة بين « العلمانية » نزعة وبين « العلم » منهاجاً . والأصل اللاتيني للترجمة العربية ينفي مثل هذه الصلة .

أكثر من هذا غرابة ومدعاة لغموض دلالة كلمة العلمانية ما يوحي به استعمالها للتعبير عن نزعة « الفصل بين الدين

والدولة « من أنها معارضة أو مناقضة للدين . وقد ساعد على شيوع وهم التناقض بين العلمانية والدين انها كانت ثمرة التيار الفكري العقائدي الجارف الذي أخرج أوروبا من ظلمات قرونها الوسطى وعرف باسم حركة التنوير . إذ أن كثيراً من فلاسفة التنوير وقادته الفكريين كانوا ماديّين ملحدّين : هوجو جروتّيوس (١٥٨٣ - ١٦٤٥) وتومس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) وجيرمي بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢) وستيوارت ملّ (١٨٠٦ - ١٨٧٣) وهربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) ... الخ .

هذا في حين أن جوهر حركة التنوير الأوروبي هو الثقة في مقدرة العقل على ادراك الحقيقة . وهو جوهر نثر بذوره في أوروبا جماعة من الدارسين يسمونهم جملة « المدرسة الرشدية » نسبة الى الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) الذي نقلوا عنه فعرّف الأوروبيون عن طريقه الفيلسوف الاغريقي أرسطو ، وفلسفته وشرحها . (ترجم الاسكتلندي ميخائيل سكوت (١١٧٥ - ١٢٣٤) اغلب اعمال ابن رشد إلى اللاتينية في الفترة ما بين ١٢١٧ و ١٢٣٠) . وإذا كان الأوروبيون قد شاءوا - لأسباب لا علاقة لها بالإيمان أو الكفر أو الفلسفة - أن ينكروا ابن رشد حامل مشكاة النور إلى أوروبا المظلمة فإنه من غير المنكور أن من بين فلاسفة التنوير

وقادته الفكرين فلاسفة عباقرة دافعوا عن الدين بسلح العقل وأمنوا ، ليستطيعوا أن يفهموا كما قال من قبل سان انسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) . منهم ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وليبنز (١٦٤٦ - ١٧١٦) وجورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) وجوزيف بتلر (١٦٩٢ - ١٧٥٢) وكانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وهغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) وهيرمان لوتز (١٨١٧ - ١٨٨١) . الخ .

والواقع أن حركة التنوير ذاتها لم تكن إلا امتداداً لما يسمى في تاريخ أوروبا ثورة الإصلاح الديني التي اندلعت في أوائل القرن السادس عشر وقادها مارتن لوتر الألماني الذي بدأ دعوته عام ١٥٢٠ ، وجان كالفن السويسري الذي بدأ دعوته عام ١٥٣٦ . ولقد كان الإصلاح الديني ثورة ضد احتكار الكنيسة في روما تفسير الإنجيل ومدّ قدسيته إلى المذهب الكاثوليكي ، ليصبح المذهب هو الدين . ولم يلبث الإصلاح الديني أن تطور ليصبح ثورة ضد تكبيل العقل بقيود الوحي كما يصوغه مذهب الكنيسة فيما سُمّي بحركة التنوير ، ولم تلبث حركة التنوير أن تطورت إلى ثورة سياسية ضد استبداد الكنيسة بالسلطة ، فكانت العلمانية .

لقد كانت كلّها مراحل حركة ثورية واحدة استمرت أكثر من قرنين ضد مؤسسة تحتكر العلم والفهم والحكم دون الناس أجمعين ، وتفرض علمها وفهمها وحكمها على الناس باسم

الدين . فكانت هي الدين حين يكفر الناس بالدين أو يعارضونه أو يناقضونه ، ولم يكن الدين هو المسيحية . وقد تجسّد هذا الموقف في المذهب « الرباني » الذي روج له فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) فراج في أوروبا وانتشر . والمذهب الرباني يؤمن بالله وينكر الوحي ويثق بالعقل . بل ان تلك الكنيسة قد كانت سبباً في شيوع الهرطقة على مدى ثلاثة قرون سابقة على الثورة الفرنسية . وإذا كان كبير الماديين الملحدون البارون دي هلباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) قد قال ان الدين هو السبب الأساسي للتعاسة ، فإنه كان يردد ما قاله من قبله أحد كبار كهنة الكنيسة ذاتها . قال الكردينال ريجيتا لدبول في مجلس الكرادلة الذي انعقد عام ١٥٤٦ ، اننا نحن المسؤولون عن التعاسة التي حلت من انتشار الهرطقة وانحذار الأخلاق المسيحية ، لأننا فشلنا في أن نزرع الحقل الذي سلم الينا ، اننا كالمالح الذي فقد طعمه .

يخطيء اذن الذين يظنون أن العلمانية مذهب فكري مضاد للدين ، ويخطيء الذين يظنون أن العلمانية قد وفدت إلينا دعوة إلى الإلحاد لتتزع من قلوبنا الإيمان . ولقد أضل هذا الخطأ كثيرين ، فرموها ، إذ رَمَوْهَا ، حيث ظنوا موضع الخطورة فيها على الدين . نقول « خطأ » ونقول « ظناً » لأننا لا نريد أن نسبق أسباب اليقين . وقد نعلم حينئذ أن ثمة عدواناً منظماً قد أراد أن يلهم ضحاياه عن دفع خطر واقعي يهدد حياتهم فلقتهم إلى خطر وهمي يهدد إيمانهم فأوحى إليهم بأن العلمانية نزعة إلحادية

معارضة أو مناقضة للدين عامة فغاب عن الإدراك العام ما في العلمانية من مناقضة ومناهضة للإسلام خاصة . ولن ندرك ما غاب بدون معرفة كاملة بحقيقة العلمانية . سنجهد ما استطعنا في كشف حقيقتها لمن لا يعرفون ، ونرجو ألا يندهش أحد منهم حينما يدرك أن أصل العلمانية بمعنى الفصل بين الدين والدولة التي يوحى إلينا بأنها مناقضة للدين ، مذهب ديني في المسيحية نشأ معها ، فرضاً من فروضها ، ثم استمر ركناً من أركانها ، وجزءاً من تراثها اللاهوتي . لم يدخل العقل البشري إلا بها ، إذ لم يكن معروفاً في أي دين من قبل ، ولم ينتقل منها إلى أي دين من بعد .

في اليهودية

١٠٠ - فمن قبل كان اليهود مجتمعاً قبلياً جائلاً في الأرض ، لا أرض له ، إلا ما يقيم عليها حتى يتزع عنها ، مثلهم في ذلك مثل كل المجتمعات القبلية التي كانت تجوب الأرض إلى ما قبل عصر الشعوب ثم القوميات ، وما يزال بعضها جائلاً في الأرض حتى الآن . فترى فيها كتبه اليهود عن تاريخهم في أسفار التكوين والخروج والثنائية والملوك من كتابهم المسمى «توراة» أن قد كانت بدايتهم عشيرة إبراهيم عليه السلام في مدينة أور جنوبي مدينة بابل (العراق) . ومنها بدأت جولاتهم القبلية الطويلة ، إلى حاران ، ثم كنعان (فلسطين) ، ثم مصر ، ثم حبرون

(فلسطين) ، تحت قيادة ابراهيم ، ثم إلى مصر مرة اخرى بدعوة من يوسف بن يعقوب عليهما السلام ، ثم إلى سيناء تحت قيادة موسى عليه السلام لمدة جيلين ، ثم إلى فلسطين تحت قيادة يوشع بن نون ، ثم إلى العراق أسرى على دفعتين : دفعة ساقها ملك اشور ، ودفعة ساقها ملك بابل . وابتداء من ٥٣٩ ق.م . استولى دارا ، ملك فارس ، على كل الأرض التي كانوا يجولون فيها ، ثم من بعد الفرس استولى عليها اليونانيون بقيادة الإسكندر الأكبر عام ٣٣٢ ق.م . ثم استولى عليها الرومان عام ٥٨ ق.م . طوال تلك الفترة التي بدأت بالاستيلاء الفارسي حتى نهاية الاستيلاء الروماني لم يكن لليهود ارض خاصة بهم ولو كانوا مقيمين فيها باذن من صاحبها الغالب . ثم انتهى تاريخهم عام ٧٠ بعد الميلاد حين أبادهم الرومان جملة ، ودكوا مواقع إقامتهم ، وأحالوا هيكلهم المقدس رمادا .

وليست الهجرة في الأرض بحثاً عن الرزق أو الأمن هي المميز الوحيد للمجتمع القبلي ، بل من مميزاته أيضاً وحدة مصدر السلطة في إدارة شؤون القبيلة . ولقد كان ذلك المصدر الوحيد في كل المجتمعات القبلية هو الدين سواء كان وثنياً أم سماوياً . وسواء كان الإله الوثني واحداً أم متعدد . ومع أن الطريق إلى مركز القيادة في القبيلة ، أي قبيلة ، لم يكن دينياً دائماً ، ولا كان سلمياً في كل الحالات ، إلا أن الوصول اليه كان دائماً دليلاً مقبولاً على اختيار الآلهة من انتصر فوصل . وكثيراً ما كانت

الطقوس الدينية التي تلي النصر شهادة لرئيس القبيلة الجديد بأنه الإله أو ممثل الإله . وكان الكهنة أو السحرة هم الشهود على تلك الصلة بين السلطة ومصدرها الديني ، أي على شرعية السلطة . ولما كانت السلطة في كل قبيلة مقصورة على أفرادها الذين يتسبون عادةً إلى جدّ واحد ، حقيقي أو مزعوم ، فقد كان لكل قبيلة دينها وإلهها أو آلهتها المقصورون عليها . وكان كل ذلك « معترفاً به » لكل قبيلة في المجتمعات القبلية ، معترفاً به من القبيلة المعنية ومن القبائل الأخرى .

ولم يكن اليهود إلا قبيلة لها إلهها الخاص « يهوه » فحرّمت عليهم النصوص القبلية الموضوعة في التوراة أن يعقدوا أيّ حلف مع آلهة القبائل الأخرى . فيقولون على لسان إلههم « يهوه » : « إنني أدفع إلى أيديكم سكان الأرض فتطردهم من أمامك . لا تقطع معهم ولا مع المهتم عهداً » (سفر الخروج ، اصحاح ٢٣ آية : ٣٢ ، ٣٣) . وهو ما يعني « الاعتراف » القبلي بآلهة القبائل الأخرى . على أي حال فإن تاريخ اليهود نموذج يكاد أن يكون كاملاً للدين كمصدر وحيد للسلطة في كل العصور السابقة على ظهور المسيحية ، وبالتالي على غياب فكرة « العلمانية » عن العقل البشري في تلك العصور .

١٠١ - فعلى مستوى القيادة القائمة بالسلطة توارث قيادتهم ابراهيم ثم اسحق ثم يعقوب ثم يوسف ثم موسى ثم مجموعة من رجال الدين يسمون « القضاة » آخرهم صموئيل النبي لمدة

٤٥٠ عاماً . ثم من بعدهم داود ثم سليمان نحو عام ١٠٠٠ قبل الميلاد . وكان كل أولئك القادة القبليون « أنبياء » في الوقت ذاته . وكان قادتهم القبليون في ظل السيطرة الفارسية واليونانية والرومانية « كهنة » يختارهم الفرس واليونانيون والرومانيون إبقاء على نسبة السلطة القبلية إلى الدين ولو كان مصدرها الواقعي لا يهودياً .

١٠٢ - أما على مستوى النظام القبلي الداخلي بكل علاقاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية فقد عاش اليهود طوال تاريخهم يحكمهم نظام « الشريعة » . والشريعة مدونة في مرجعين . الأول ، كتاب يقدرسونه اسمه التوراة ينطوي ، بجوار الوصايا العشر المعترف بها رسالة موسى عليه السلام إلى قومه ، على مجموعة كثيفة من كليات وتفصيل أحكام العبادات (الطقوس) ، والمعاملات المدنية والجزائية (الجرائم وعقوبتها) ، والمالية (الأملاك والعشور والنذور) ، والاجتماعية (إذا مات والد عن غير ولد كان لأخيه أن يتزوج أرملته على أن ينسب الابن البكر الذي ينجبه منها إلى أخيه الذي مات (الشئبة : اصحاح ٢٥ آية ٥ - ٧) .

أما المرجع الثاني فهو التلمود وهو قسمان : « المشنة » أي صورة الشريعة « والجمارة » أي ملحق الشريعة . وكلاهما تفاسير وشروح للأحكام دينية الأصل ، وإن كانت قد تكاثرت وتشعبت

حتى أصبحت عند بعض اليهود هي المرجع دون التوراة (طائفة البروشيم) . .

وهكذا لم يعرف تاريخ اليهود ما يمكن أن يقال له « قانون وضعي » ولو على مستوى السلوك اليومي . وكل ما وضعوه فعلاً وضعه الكهنة وردّوه إلى الدين ليكتسب قوة الالتزام ، وهي قوة لا مصدر لها في اليهودية غير الدين .

١٠٣ - أما على مستوى تنظيم ممارسة السلطة ، فبالإضافة إلى الأنبياء القادة أو الأنبياء الملوك كان يوجد « السهديم » وهو هيئة كهنوتية ذات سلطة عليا . يرأسه رئيس الكهنة ويتخب أعضاؤه من الكهنة والكتبة (علماء الشريعة) واللاويين (سبط لاوي بن يعقوب) ، الذين اختارهم « يهوه » لخدمته ، المختصون بالوظائف الكهنوتية المالية مثل تلقي العشور والندور وأوائل القطف وباكورة الأثمار وأبكار الأنعام وفدية البكر من البنين . . الخ) . وكان « السهديم » يهيمن على حياة اليهود هيمنة كاملة شاملة ، ويقوم بممارسة السلطة بكل فروعها المعروفة اليوم : التشريعية والتنفيذية والقضائية . فقد كان هو الذي يفتش في دفاتر الشريعة عن النصوص ويقرر أنها ملزمة ، وهو الذي يضبط المخالفات والجرائم ، وهو الذي يصدر الأحكام وينفذها بالإضافة إلى رقابة السلوك اليومي لكل فرد للتأكد من اتفاقه مع الطقوس الدينية بدءاً من طقوس غسل الأيدي حتى الامتناع عن

العمل يوم السبت . وكان هو الذي يعين فروعه ويمثليه في كل موقع ليمارسوا السلطة نيابة عنه . ولقد كانت تلك الهيئة الكهنوتية تملك توقيع العقوبة « القبلية » : الطرد من القبيلة ، التي تعني التكفير والتهجير معاً أو ما يقابل - مع بعض الفروق - عقوبة الحرمان من النظام الكنسي . ولقد كانت تلك العقوبة - كشأنها في كل المجتمعات القبلية - أداة حاسمة لإخضاع كل يهودي لسيطرة « السهديم » .

١٠٤ - هكذا كانت اليهودية وكان اليهود قبل ظهور المسيحية . وكذلك كانت لكل المجتمعات القبلية . لم تكن فكرة (ولا نقول نظاماً) ازدواج السلطة ، في المجتمع الواحد قد خطرت للعقل البشري . لم يكن في تاريخ البشرية قبل المسيحية ما يسمح بنشوء لفظ يعبر عما تعبر عنه « العلمانية » الآن من فصل الدين عن الدولة .

ازدواج السلطة

١٠٥ - ثم جاء السيد المسيح عليه السلام رسولاً إلى بني إسرائيل تسبقه وعهد له وتبشر بمجيئه عشرات النبوءات الواردة في كتبهم . قالوا ، وكتبوا ، قبل مجيء المسيح ان النبي اشعيا قد قال ان المسيح سيولد من عذراء . وأن النبي ميخا قد قال بأنه سيولد في « بيت لحم » . وان النبي هوشع قد قال انه سيلجأ إلى مصر في طفولته . وأن النبي زكريا قد قال انه سيدخل

القدس يوم الأحد السابق على عيد الفصح . وان النبي داود قد قال ان احد تلاميذ المسيح سيخونه ويسلمه الى اعدائه . . . الخ . وتواترت الأناجيل الأربعة على أن قد جاء المسيح على ما قال انبياء بني اسرائيل في كتبهم . بالرغم من ذلك لم يصدقته اليهود . ولم تفلح كل المعجزات التي وردت في الأناجيل ووقعت بين اليهود وتحت سمعهم وبصرهم من أول إحياء الموتى إلى إطعام خمسة آلاف من الجوعى من بعض سمكات ولقيمات . . . الخ ، لم تفلح في إقناع اليهود الذين عاشوا دهرأً ينتظرون المسيح ، بأن المسيح هو عيسى بني مريم الناصري الذي عاش بينهم . وهو أمر تصدم غرابته قارئ الإنجيل ، إذ يبدو فيه إنكار اليهود للمسيح صاحب كل تلك المعجزات المرئية والملموسة ، مجرداً من أي مبرر معقول . ولكنه في الحق لم يكن غريباً . كان وراءه سبب بسيط . وهو بعد سبب وحيد : ان عيسى بن مريم قد حاء اليهم نبياً ورسولاً ولم يأت ملكاً أو قائداً . ولم تكن اليهودية كما صاغ أحكامها الكهنة ، وما كان اليهود كما صاغهم التاريخ قبيلة ، بقادرين على فهم أو قبول فكرة (مجرد فكرة) الفصل بين النبوة والملك . أو كما يقال الآن فكرة الفصل بين الدين « والدولة » أو فكرة « العلمانية » .

وكان لا بد من اختبار السيد المسيح لكشف موقفه من تلك الفكرة الغريبة . فأرسل اليه الفريسيون ، وهم طائفة الفقهاء من اليهود ، بعض الهيروديسيين ، وهم طائفة من اليهود عملاء

الامبراطورية الرومانية ، ليختبروه ، « قائلين : يا معلم ، نحن نعلم انك صادق وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس فقل لنا ماذا تظن . أيجوز أن تعطى الجزية لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم وقال : لماذا تجربوني يا مرازون أروني معاملة الجزية . فقدموا له ديناراً . فقال لهم : لمن هذه الصورة والكتابة . قالوا له : لقيصر . فقال لهم : « أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله الله » (متى ٢١ : ١٧) .

١٠٦ - بتلك الكلمات المقدسة مسيحياً ، ولدت فكرة ازدواج السلطة في العقل البشري . وهي لم تولد فكرة مجردة ، بل صيغت أمراً ونظماً للحياة في مجتمع حي . وهما أمر ونظام لا يستمدان قوتها الملزمة من معقوليتيها ذاتهما ، ولا من ملاءمتهما لحاجة من وضعها لهم يتبعونهما إن شاءوا اختياراً ويتركونهما إن أرادوا غير آثمين . لا ، بل هما أمر ونظام يستمدان قوتها الملزمة من مصدر الإلزام في الدين كله : الإيمان بالمسيح وقديسية تعاليمه . وهكذا لم يكن نظام الفصل بين الدين « والدولة » أو « العلمانية » نزعة خارج الدين أو موقفاً منكراً له أو مضاداً ، بل هي - أي العلمانية - فرض ديني وركن من أركان الديانة المسيحية .

وهو ركن لا يقوم على مجرد القول : « أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله الله » بل يقوم على هذا المبدأ وعلى تطبيقاته المتكررة في آيات الانجيل . ذلك أن الفصل بين ما لقيصر وما لله ، قد تم

فصلاً ما بين الدين والدنيا ، ووضع السيد المسيح المؤمنين به في موقف خيار حاسم بين ملكوت السماء وبين زينة الحياة الدنيا من المال والبنين . قال عن المال : « لا يقدر أحد أن يخدم سيدين . لأنه إما أن ييغض واحداً ويحب الآخر وإما أن يلازم واحداً ويحتقر الآخر . لا تقدرون أن تخدموا الله والمال (متى : اصحاح ٦ آية ٢٤) وقال عن البنين : « لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً على الأرض . ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً . فإني جئت لأفرك الإنسان ضد أبيه والأبنة ضد أمها والكنة ضد حامتها . وأعداء الإنسان أهل بيته . من أحب أباً أو أمّاً أكثر مني فلا يستحقني . ومن أحب ابناً أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني » (متى : ١٠ آية ٣٤ - ٣٧) . واضح من هذين النصين فصل العلاقات الدنيوية الأسرية والاقتصادية عن العلاقة الدينية بعد أن كان نص من قبلهما قد فصل بينهما وبين العلاقات السياسية . وهو فصل للتناقض وليس فصلاً للتمييز بما يعني منع الجمع بين الدين وبين كل تلك العلاقات . وصيغة القول : « لا يقدر أحد أن يخدم سيدين » واضحة الدلالة في تقرير الاستحالة المسيحية للجمع بين الدين والدنيا .

ومن تطبيقات المبدأ ذاته أسلوب اختيار السيد المسيح لتلاميذه أو أسلوب أتباعهم له . فهو أسلوب قاطع الدلالة على منع الجمع بين الدين والدنيا . كانت صيغته في كل مرة الترك من أجل الأخذ . ترك شواغل الدنيا لأخذ المركز الديني . قص الانجيل انه « وإذا كان يسوع ماشياً عند بحر الجليل رأى أخوين سمعان

الذي يقال له بطرس واندراوس أخاه يلقيان شبكة في البحر فإنهما كانا صيَّادَيْن . فقال لهما : هلمَّ ورائي فاجعلكما صيَّادَي الناس . فللوقت تركا شباكهما وتبعاه . ثم اجتاز من هناك فرأى اخوين آخرين يعقوب بن زبدي ويوحنا أخاه في السفينة مع زبدي ابيهما يُصلحان شباكهما فدعاهما فللوقت تركا السفينة وأباهما وتبعاه «متى ٤ : ١٨ - ٢٢» . وفيما يسوع يجتاز من هناك رأى إنساناً جالساً عند مكان الجباية اسمه متى فقال له : اتبعني . فقام وتبعه « (متى ٩ : ٩) . إن العناية بإبراز الاستجابة الفورية للأمر المقتَرَن بالتَّرك الفوري للعمل هو إبراز لحُدُية الفصل بين الدِّين والدنيا ومنع أيِّ شك في أنه لا يمكن الجمع بينهما ولو لفترة زمنية قد يقتضيها الانتقال من موقع العمل الدنيوي إلى موقع العمل الديني . ولولا قدسية المبدأ لما كان ثمة ما يحول دون أن يكون بطرس واندراوس ويعقوب ويوحنا ومتى تلاميذ للسيد المسيح وعاملين بالصيد أو بغيره .

١٠٧ - قام الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية إذن على مستوى العقيدة ولم يبق إلا تجسيد هذا الفصل في ممارستها . أما سلطة قيصر فقد كان يمارسها قيصر وأعوانه ، فمن ذا الذي يمارس السلطة الدينية ؟ إنهم تلاميذ السيد المسيح الذين اختارهم ليتبعوه . لم يختارهم ليعلمهم أو ليخصَّصهم بالعلم دون العامة من الناس ، فقد كان عليه السلام يعلم الكافة ويسعى إليهم حيث يكونون بدون تخصيص . ولكنه اختارهم ليمنحهم ، وحدهم دون الباقين ، ما كان يتمتع به هو من قوة

روحية ، وليخولهم سلطة الدين ، وليجعل منهم رسلاً ، ولتكون لهم وحدهم الكلمات الأخيرة في كل شؤون الدين ، ولتكون طاعتهم عنوان الإيمان به . يقص الإنجيل أن السيد المسيح قد دعا تلاميذه الاثني عشر وأعطاهم سلطاناً على أرواح نجسة حتى يطردوها ويشفوا كل مرض وكل ضعف » (متى ١٠ : ١) ثم اعلن لهم وللکافة : « من يقبلکم يقبلني ومن يقبلني يقبل الذي ارسلني » (متى ١٠ : ٤٠) . « وأنا أقول لك انت يا بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيسة وأبواب الجحيم لن تقوى عليها . وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات . فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات ، وكل ما تحمله على الأرض يكون محلولاً في السموات » (متى ١٦ : ١٨ - ٢٠) .

١٠٨ - لم يكن تلاميذ المسيح (وخلفاؤهم) اذن مجرد مسيحيين بل كانوا « رجال الدين » . ويستحق هذا التعبير الأخير انتباهاً خاصاً . ذلك لأنه يطلق في مرسل الحديث في مجتمعنا العربي المسلم على الذين ينسب اليهم أو ينسبون إلى انفسهم معرفة أوسع أو اعمق أو أكثر تخصصاً بعلوم العبادات والفقه والمعاملات في الشريعة الإسلامية . وهم يحظون على هذا الوجه بقدر من التوقير الذي يستحقه العلماء المتخصصون ، وبقدر من الثقة التي يوحى بها كل من اشتهر بأنه عالم فيما أحاط به علماً ، أو تخصص فيه . ثم إنهم قد استحقوا احترام التاريخ كلما تولوا الدفاع عن الاسلام بالحجة ضد مناهضيه خاصة في مراحل

تاريخية سادها الجهل والانتحطاط ففتحا في جدار الحصانة الدينية ثغرات تسربت منها الدعوات المناهضة . ولقد كان الأزهر قلعة ذاك الدفاع على مدى قرون ، فأصبح لقب « رجل دين » يطلق على المتخرجين من ذلك المعهد العظيم أو المنتسبين إليه . ولقد يطلق العامة لقب « رجل دين » ، مجاملة ، على الذين يجودون قراءة القرآن أو الذين ما يزالون محتفظين لأنفسهم بذلك الزي الذي كان يلبسه الكافة (الجبة والعمامة) لأنه الزي الغالب لطلبة وخريجي الجامعات التي كانت للكافة ، ثم أصبحت مقصورة على العلوم الدينية . ولكن « رجال الدين » أولئك ، كما نسميهم في مجتمعنا العربي المسلم ، لا يستمدون من علمهم أو تاريخهم أو زعيم سلطات أو حقوقا أو امتيازات على غيرهم من المسلمين ، لا في شؤون الدين ولا في شؤون الدنيا . وليس ثمة أكثر بلاغة في التعبير عن هذا مما قال الإمام محمد عبده حين قال : « ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر . وهي سلطة خولها الله لأذن المسلمين يقرع بها أنف اعلامهم كما خولها لأعلام يتناول بها أدناهم » .

ليس هكذا دلالة تعبير « رجال الدين » في المسيحية . انهم خلفاء الرسل المتفرغون لأداء وظائف الرسالة ، الذين ينتمون إلى مجتمع خاص بهم ، مغلق عليهم ، لا يُقبل فيه أي فرد إلا على درجات من الطقوس والاختبارات تنتهي بقبوله . ولا ينتسب إليه من خارجه أحد ولو كان عبقرى العلم بالدين المسيحي .

وتتدرج علاقاته الرئاسية طبقات فوق طبقات فوقهم قمم من الرجال قد يبلغ بعضهم مراتب « القديسين » . ثم إن لهم على الناس سلطاناً لا تستقيم حياة الناس بغير طاعته . فلا يصبح المسيحي مسيحياً بمولده ، ولا يكفي إيمانه ، بل ينتمي إلى دينه على أيديهم « بالعميد » . ولا ينعقد زواج بين مسيحين إلا إذا عقدوه هم . ولا يفصل زوجان إلا بقرار منهم . ثم إن لهم - أو كانت لهم - سلطة التشريع للناس كافة في أوروبا حتى القرن السادس عشر ، أي قبل عودة أوروبا إلى القانون الروماني . وكانت لهم سلطة القضاء لأنهم هم الأولياء على تفسير وتطبيق ومراقبة تنفيذ أحكام الدين . ولقد كانت « محاكم التفتيش » التي ذهبت مثلاً في تاريخ التعذيب المجنون ، وبلغت شأواً شرستها على عهد البابا إنوسنت الثالث (١١٦٠ - ١٢١٦) محاكم رجال الدين التي تحكم بما يفتنون وهم فيها المحققون والمدعون والقضاة . وكان لرجال الدين حق التربية والتعليم بحكم أنهم كانوا القلة المتعلمة الذين تدخل في وظائفهم مهمة هداية الجاهلة والاميين في عصور لم تكن التربية أو التعليم مما يستحق اهتمام البابا والملوك والأمراء . باختصار ، رجال الدين في المسيحية نفر لهم على الناس سلطان . السلطان الذي صاغه السيد المسيح في قوله لبطرس الرسول : « فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماوات وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السماوات » . فهم المرجع فيها هو مباح للناس وما هو محرم عليهم في حياتهم .

١٠٩ - كل هذا سواء كان « رجال الدين » أعلم الناس بالديانة المسيحية وأكثر ورعا أم لم يكونوا. « المفترض » ألا يكون من « رجال الدين » إلا عالم بالدين أو على قدر متميز من العلم به . ألا يفترض في كل ذي مهنة العلم بمهنته ؟ ولكن هذا الافتراض لم يكن متحققا في مراحل تاريخية طويلة . فعلى مدى تاريخ الامبراطورية البيزنطية ، ومنذ أن دخلتها المسيحية على يد الامبراطور قسطنطين الأكبر ثم أصبحت دينها « الرسمي » في أواخر القرن الرابع ، كان الأباطرة هم الذين يختارون البطاركة (رؤساء الكنيسة الشرقية) ، وهم الذين يضعون نظام العلاقات بين رجال الدين ويُعدلونه ، وهم الذين يدعون رجال الدين إلى الاجتماعات ، ويرأسون مجالسهم ، ويشتركون في المناقشات ، ويدلون بأصواتهم ، ويكون رأي الامبراطور مرجحاً عند تساوي الأصوات ، حتى لو كان موضوع المناقشة موضوعا لاهوتيا صرفا . في عام ٦٣٨ م خطر للامبراطور هرقل أن يحسم الخلاف القائم بين رجال الدين حول طبيعة السيد المسيح فألف ونشر رسالة بعنوان « تقرير عن الإيمان » أثارت فتنة مروعة عمت الامبراطورية ، ولم تنج منها الا الكنيسة القبطية ، مما حمل الامبراطور كونستانتس على اصدار أمر بالكف عن المناقشة في الموضوع (عام ٦٤٨) . المهم أن اختيار الامبراطور لرجال الدين وتعيينهم وقراراته في الشؤون الدينية لم تكن بعيدة دائما عن أهواء الأباطرة واهدافهم السياسية التي لم تكن تتفق ، في كثير من الحالات ، مع ما يفترض في رجال الدين من علم

وتقوى واستقامة . ولم يكن الأمر في الامبراطورية الرومانية الغربية (الكاثوليكية) أفضل من هذا . ففي عهد شارلمان (عام ٨٠٠ م) ثم بعده على مدى قرون كان الامبراطور هو الذي يعين رجال الدين ويراقبهم ويتخذ من بينهم مستشارين تابعين له تبعية مباشرة فكان ممكنا في ظل تلك التبعية أن يتولى رجال محدودو الثقافة الدينية - والمدنية ايضا - مراكز دينية رئاسية من خلال علاقاتهم السياسية بالامبراطور ويطانته . ولما شاع ذلك ، ضعف الإيمان الديني وانحطت القيم الخلقية لدى رجال الدين ، مما أدى بالبابا غريغوري السابع إلى الاحتجاج حتى الثورة على هنري الرابع . وهي ثورة انتهت بنفي البابا الذي اراد « لرجال الدين » أن يكونوا رجالاً على دين ، بعيدين عما يشك في علمهم ولا يتفق مع روح المسيحية ، ولا مع سلطانهم على أرواح المسيحيين .

اذن فلقب « رجال الدين » في المسيحية لا يعني - بالضرورة - أن حامله اكثر علماً بالدين من غيره ، أو اكثر التزاماً بأحكام الدين من الآخرين ، وإن كان كل ذلك مفترضا . وهذا يعني أن علمهم لم يكن هو مصدر قوة سلطانهم ، بل كان لسلطانهم مصدر قوة آخر سنعرفه .

١١٠ - وقد يكون مفيداً ، لإكمال فكرتنا عن دلالة « رجال الدين » في المسيحية ، أن نتحرر من القياس على « الراهب » العابد الناسك الزاهد المنعزل عن الدنيا وما فيها من مغريات

مادية وغير مادية . لم يكن « رجال الدين » الذين نتحدث عنهم رهبانا ولا مترهين بل كانوا موظفين ، وفي مقابل أجور أيضا . ولقد كانوا يأكلون ويشربون ويلبسون ويسكنون أفضل مما كان متاحا للعامة من الناس ، وكانوا يقيمون الكنائس الشاخنة ويستأجرون لتزيينها أعظم الفنانين . وكانوا يعقدون الاجتماعات وينتقلون بين المدن والممالك ويكتبون وينشرون ثم - في مرحلة تاريخية طويلة - يجندون الجند ويعدون الجيوش ويدفعون اثمان عتادها وخيلها وسفنها ورواتب جندها الكثيف . وكان لا بد لكل ذلك من مصادر تمويل كافية ومستقرة الكفاية . وبدأت المصادر بترعات المؤمنين . ومن المؤمنين ملوك وأمراء ونبلأه واقطاعيون أسخياء في التبرع لمن يملك حق الإباحة والتحريرم ويزدادون سخاء لو كانوا منافقين . ثم امتدت المصادر تبعا لما قرره رجال الدين من انهم اصحاب حق في أن يحصلوا من الأموال والعقارات على ما يقدرونه لازماً وكافياً لأداء خدماتهم « الروحية » وحماية الدين من الهرطقة ، واستطاعوا فعلا أن يكونوا أوسع الناس ملكية للأراضي وأغناها أموالا وأن يحصنوا أملاكهم ورعاياهم ضد أية ضرائب أو مكوس مما تتقاضاه السلطة المدنية ، بل وأن يمتلكوا الممالك ذاتها ثم يردوها إلى الملوك اقطاعيات من عندهم مقابل إتاوات باهظة ، كما فعلوا مع فريدريك الثاني ملك ايطاليا ، ومع بدرو الثاني ملك أراغون ، ومع ملك انكلترا الذي استحق لقب « جان عديم الارض » بعد

أن أجبره رجال الدين على التنازل عن ارض انكلترا كلها للبابا .

١١١ - في اطار العناصر السابقة مجتمعة (الناس والأرض والسلطة) نستطيع أن نعرف أن « رجال الدين » في المسيحية لم يكونوا إلا العنصر البشري من مؤسسة هائلة ذات سلطة ومال تشملهم وتوظفهم في مباشرة سلطات دينية وتشريعية وقضائية وإدارية ومالية وعسكرية ، وتحفظ بهم لنفسها وتستثمر مناطق جغرافية شاسعة وأموالا منقولة وعقارات ثابتة تمتلكها ملكية خاصة . كل ذلك تحت قيادة مركزية واحدة تتبعها أجهزة مختلفة الوظائف يؤديها رجال الدين . تلك المؤسسة هي « الكنيسة » . وكما أن الكنيسة بهذا المعنى ليست هي مكان العبادة المعروف ، بل هي المؤسسة التي يتبعها « رجال الدين » فإن « رجال الدين » ليسوا هم العلماء بالدين المعروفين ، بل هم رجال الكنيسة المؤسسة التي يستمدون من قوة سلطانها قوة سلطانهم . هكذا تجسد في الواقع الاجتماعي مبدأ : « اعطوا ما لقصر لقصر وما لله لله » الذي اوصى به السيد المسيح عليه السلام فهو « اعطوا ما للدولة للدولة وما للكنيسة للكنيسة » . اي الفصل بين نشاط الكنيسة وبين نشاط « الدولة » وهو المدلول الصحيح لمبدأ « العلمانية » .

الصراع

١١٢ - إن تاريخ المبدأ « العلماني » (الفصل بين الكنيسة

والدولة) في أوروبا المسيحية حتى نهاية القرن الثامن عشر هو تاريخ الصراع بين الكنيسة « والدولة » وهو صراع لم يهدأ إلا في الفترات التي سيطرت فيها إحدى المؤسستين على الأخرى ، أي فترات هزيمة المبدأ ذاته في الواقع بالرغم من بقاءه على المستوى النظري كلمات ذات قدسية غير منكورة .

فلقد بدأ نشاط الكنيسة التي أسسها السيد المسيح عليه السلام على أيدي الرسل من تلاميذه في ظل سيادة دولة طاغية هي الامبراطورية الرومانية ، يحكمها أباطرة طُغاة من أمثال كليجولا وكلوديوس ونيرون . ولما كان الفصل بين الكنيسة والدولة يفرض على رجال الدين أن يتركوا ما لقيصر لقيصر فقد انجحت تعاليمهم إلى احترام وطاعة السلطة الحاكمة حتى حينما يكون الحاكم جائرا . كذلك قال بولس ان من يقاوم السلطة يقاوم إرادة الله ويستحق إدانة الكنيسة . وحينما سجنه الامبراطور سيزاريا لم يدافع عن نفسه إلا بقوله : « . إلهي فلتكن مشيئتُك » . إن هذا الموقف سيتغير فيما بعد . لا لأن المسيحيين سيغيرون عقيدتهم ولكن لأن موازين القوة ستغير . ولقد كان المسيحيون على عهد الرسل مجردين من أية قوة تحميهم من بطش الأباطرة الطغاة فذهبت أجيال منهم ضحايا السجون والتعذيب الوحشي والقتل الجماعي . لقد أعطوا ما لقيصر التزاما بموقفهم الديني في الفصل بين الكنيسة والدولة ؛ ولكن « الفصل » أو « الاستقلال » علاقة ذات طرفين لا يتوقف نفاذه على إرادة طرف

واحد . وإذا كان المسيحيون الاوائل قد التزموه واعطوا ما لقيصر لقيصر فإن القياصرة قد نقضوه فلم يعطوا ما لله بل ابادوا كل من استطاعوا أن يبيدوه من الدعاة للدين المؤمنين بالله . فانهمز المبدأ وأصبح الخيار الوحيد المتاح للمسيحيين الاوائل ليس بين الكنيسة والدولة ولكن بين الكفر والإيمان . فاختاروا الإيمان واستشهدوا في سبيله وشهد لهم التاريخ ، واشاد ببطولاتهم في مواجهة الموت . وكان حقاً ما قاله الاب اليسوعي لويجي تاباريلي : « إننا نؤكد أن المسيحيين في ظل القياصرة كانوا يموتون لأنه كان واجبا دينيا عليهم أن يموتوا » .

١١٣ - نقول تغيرت المواقف بعد ذلك حين أصبحت المسيحية هي دين الامبراطورية الرومانية في عصر البابوات (رؤساء الكنيسة الكاثوليكية) . تغيرت ولكن مع الإبقاء - على المستوى النظري - على المبدأ « العلماني » : فصل الكنيسة عن « الدولة » . وتبادلت المؤسسات ، من خلال الصراع بينهما ، موقع الصدارة والسيطرة وإن كان الاتجاه العام لنمو القوة في صالح الكنيسة حتى القرن السادس عشر . ولقد أشرنا من قبل إلى فترات تاريخية طويلة كان ميزان القوة لصالح الأباطرة في الإمبراطورية البيزنطية والرومانية كلتيهما (فقرة ١٠٩) وإلى فترات أخرى كان البابوات فيها اصحاب الغلبة على الملوك والممالك (فقرة ١١٠) .

وانعكس ذلك الصراع على التيار الفكري الذي صاحبه
وغذاه .

١١٤ - ففي القرن الخامس بدأ البابا جيلاسيوس الأول بتذكير
الامبراطور بأن ثمة سلطتين تحكمان العالم : السلطة المدنية
والسلطة الدينية ، وأن السلطة الدينية تتحمل مسؤولية أثقل ،
إذ انها تعني بالجانب الخالد من الإنسان وهو الروح . والخلود
مصير الإنسان . وما الحياة الدنيا إلا مرحلة اختيار وتحضير للحياة
الآخرة . وبالتالي فإن القانون الإلهي أسمى من أي قرار أو أمر
يصدره إنسان . وأبدعت الكنيسة تفسيراً لحقها في السيطرة
النظرية المعروفة باسم « نظرية الحق الإلهي » . (أو مذهب آباء
الكنيسة) . مؤداها أن الحكم لله وحده ، وأنه يختار لأدائه في
الأرض من يشاء ، فيصبح حاكماً بأمر الله . والمميز لها أن
الاختيار يتم مباشرة لشخص بعينه على وجه يجعله قريباً من معنى
« الانتقاء » . ومن هنا جاءت كلمة « سيادة » في اللغات ذات
الأصل اللاتيني إذ أنها تعني في أصلها « المختار من الله » (لم
تدخل هذه الكلمة لغة القانون إلا في القرن السادس عشر) .
وقد قيض لهذه النظرية رجل عبقرى حاول أن يصوغها على وجه
يوفق فيه بين مضمونها اللاهوتي ووظيفتها في مساندة السلطة
البابوية . ذلك هو القديس توما الأكويني الذي كان مستشاراً
فكرياً للبابا .

يقسم توما الاكويني مصدر السلطة إلى ثلاثة أنواع : النوع

الأول ، هو الإرادة الإلهية المحيطة بكل شيء ، والنوع الثاني ، هو القانون الطبيعي الذي أودعته الإرادة الإلهية في ضمائر البشر فيجعلهم يميزون بين الطيب والخبيث ، وأخيرا ، النوع الوضعي أو البشري ، وهو تلك القواعد التي يضعها الناس في المجالات الخاصة . بالبناء على هذا التقويم يعود توما الاكوييني فيفرق بين ثلاثة أوجه للسلطة : أولا ، الجوهر أو المبدأ ، وهو إرادة الله وتؤديه الكنيسة ؛ والثاني ، الشكل أو الأسلوب (ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية) ، وهذه يميز بينها ويختارها الحكام ؛ والثالث ، الممارسة أو التنفيذ ، وهذه يؤديها البشر . هكذا أراد توما الاكوييني أن يلائم بين الحق الإلهي - مصدر سلطة الكنيسة - وبين صور ممارسة السلطة وأشكال الحكم ، مع الاحتفاظ بمصدر الحق في الحكم وسند شرعيته ، أو جوهر السلطة ومبدئها ، للإرادة الإلهية ، لتبقى اليد العليا للكنيسة . بعد توما الاكوييني يأتي جيل الروماني الذي كان تلميذا له في جامعة باريس ، واستحق من بعده لقب « أكثر المفكرين عمقا » (١٢٤٥ - ١٣١٦) ليكون أكثر صراحة فينطلق من أن الله موجود في كل شيء بما في ذلك عقل الإنسان وحواسه لينتهي إلى القول بأن للبابا - يمثل الله في الأرض - حق السلطة على كل واحد وكل شيء في الأرض .

١١٥ - على الجبهة الأخرى من الميدان الفكري الذي يعكس ويغذي الصراع بين الكنيسة « والدولة » يبدع أنصار الملوك

نظرية « العناية الإلهية » (أو نظرية الملكية المقدسة) التي تُبقي على السماء مصدراً للسلطة ، ولكنها تنكر احتكار البابا للقيام على إرادة الله في الأرض لتفسح مكاناً للملوك . فتذهب نظرية العناية الإلهية إلى أنّ إرادة الله توجّه شؤون الناس وعقولهم وإراداتهم على وجه غير مباشر إلى أن تصبح السلطة في يد واحد منهم . فهو لا يكسبها بجهد ولا يستحقها لأمر خاصّ به ، ولا يتلقّاها من أحد من الناس ، ولا من الله ايضاً ، ولكن عناية الله هي التي وضعت في موضعه . ما دام الملك ملكاً فليس من حق أحد أن يحدّ من سلطته لأن ذلك سيكون تحدياً لإرادة السماء حتى لو لم يعرف أحد كيف أدت عناية السماء إلى هذه النتيجة . وفي هذا يقول جان دي باري في كتابه السلطة الملكية والسلطة البابوية (١٣٠٢) ان الحياة تنقسم إلى قسمين متميزين ومنفصلين ، قسم مادي وقسم روحي ، وإن الله يختار لكل منهما من يتولاه ، فاختار الكنيسة للحكم الروحي واختار الملك للحكم الدنيوي ، فالملك قد تلقى سلطته بدون وساطة من الكنيسة .

١١٦ - فلما جاءت مرحلة الإصلاح الديني الذي بدأ دعوته الألماني مارتن لوتر عام ١٥٢٠ والسويسري جان كالفن عام ١٥٣٦ كان تمرداً على احتكار البابا السلطة الدينية ووضع أحكامها ، وانتصاراً لحرية الكنائس « الوطنية » في الاجتهاد . وكان طبعياً أن تكتسب « الدولة » في البلاد الكاثوليكية

والبروتستنتية جميعا من القوة النسبية بقدر ما أضعفت حركة الإصلاح من السلطة البابوية نسبيا . غير أنّ الصراع بين الكنيسة « الوطنية » « والدولة » لم يته ، أو لم يهدأ ، إلا بسيطرة إحداهما على الأخرى . لقد كان مارتن لوثر وجان كالفن ، كلاهما ، من أشد القائلين بالطاعة المطلقة للحكام المدنيين (الملوك والأمراء) حتى ولو كانوا طغاة . ولكن كل منهما عالج العلاقة بين الكنيسة والدولة علاجاً مختلفاً . أما مارتن لوثر فقد أثمرت دعوته تبعية الكنيسة « للدولة » . وفي ظل سيادة مذهبه (البروتستنتية) في انكلترا استطاع هنري الثامن أن يقطع علاقة الكنيسة الانكليزية مع البابا ، وأن يعلن نفسه ، وهو ملك ، رأساً للكنيسة (١٥٣٤) . وأما جان كالفن فقد أثمرت دعوته تبعية « الدولة » للكنيسة ، حتى قيل إنه لم يحدث أن وصل أيّ بابا في القرون الوسطى ، لا نظريا ولا عمليا ، إلى تأكيد سيادة الكنيسة كما فعل كالفن .

١١٧ - وقد استمر ذلك الصراع وانتقل إلى أمريكا ، حيث دار هناك بين كنائس المهاجرين وبين الدولة الناشئة . وهناك - في أمريكا - سيتضح بجلاء أنّ الصراع لم يكن يدور حول المبدأ المسيحي العلماني : الفصل بين نشاط الكنيسة ونشاط « الدولة » ، ولكن بين أطماع المؤسساتين كل منهما تريد أن تسود الأخرى متجاوزة بذلك حدودها . فقد كان المذهب البروتستنتي سائدا في انكلترا كما ذكرنا ، وكان من شأن ذلك أن يسيطر

الملوك على الكنيسة . وقد حدث في عهد الملكة اليزابيث الأولى - وهي رأس الكنيسة في انكلترا - أن فرضت على رعاياها البروتستنت فروضاً دينية اعتبرها الجميع بدءاً لا أساس لها من الدين (عام ١٥٥٨) ، فرضي من رضي ، وتمرد القادرون الذين نصبوا من أنفسهم دعاة لتطهير الدين من البدع فعرفوا باسم المتطهرين (البيورتان) وأشهروا في وجه « الدولة » المبدأ : فصل الكنيسة عن « الدولة » . وما زالوا يحرضون الناس على تبني موقفهم حتى كاد يعقد لهم النصر . فلما أن ظنوا أنهم منتصرون بدأوا في « تناسي » مبادئهم والتدبير للاستيلاء على « الدولة » ووضعها موضع التبعية للكنيسة فلما لم يفلح تدبيرهم استحقوا اضطهاد الدولة « الأقوى » مما دفع بجموع منهم إلى الهجرة إلى أمريكا خلال القرن السابع عشر حيث استقروا في نيوانجلند . وهناك كانوا قوة غالبية بالنسبة إلى السلطة المدنية ففرضوا مذهبهم « بالقوة » وسيطرت كنيستهم على كل سلطة في بليموث وخليج ماساشوستس وفي كل المستعمرات ما عدا رود ايلند وبنسلفانيا .

وظل الأمر كذلك إلى أن جاء عام ١٨٤٠ يحمل إلى أمريكا أفواجا كثيفة من المهاجرين « الكاثوليك » الفارين - بدورهم - من الاضطهاد في القارة الأوروبية . فخاف رؤساء الكنيسة البروتستنتية من أن تشاركهم الكنيسة الكاثوليكية امتيازاتهم وسلطاتهم في مواجهة الدولة ، فعادوا إلى مبدأ الفصل بين

الكنيسة « والدولة » يرفعون راياتها - هذه المرة - في مواجهة المنافسين الجدد الكاثوليك تساندتهم مجموعة من المفكرين ما زالوا يعملون جميعاً حتى أدخلوا مبدأ الفصل بين الكنيسة « والدولة » في صلب الدستور الأمريكي . ولكن أي فصل ؟ . . لأنه الفصل الذي يحرم على « الدولة » أن تتدخل في شؤون الدين . فلما قويت شوكة « الدولة » في القرن العشرين أخذت بيدها زمام تطبيق المبدأ على الوجه الذي يتفق مع موازين القوة الجديدة ، يحرم على الكنيسة أن تتدخل في شؤون الدولة . وبناء عليه حرم القضاء الأمريكي التعليم الديني في المدارس الخاصة والعامة معا . وما يزال الكاثوليك والبروتستانت جميعاً يعتقدون أن هذا التأويل للنص الدستوري مقصود به الكيد للدين عامة لمصلحة تيارات لا دينية نامية في الولايات المتحدة الأمريكية . ذلك لأن التعديل الدستوري الرابع عشر - كما يقولون - كان مقصوداً به حماية الدين من الدولة وليس حماية الدولة من الدين . وهو صحيح .

النهاية

١١٨ - لم يكن من الممكن أن ينتهي الصراع الذي ثار حول الحدود بين سلطة الكنيسة وسلطة « الدولة » الا بتجريد كل من السلطتين - الكنيسة والدولة - من المقدرة على تجاوز المبدأ ذاته . أي إلا بتأكيد المبدأ ذاته في مواجهة الطرفين وهذا ما أنجزته

الثورة الفرنسية ، الطرف الثالث المتدخل بالعنف الثوري في
مجرى تاريخ الصراع .

١١٩ - اما عن الكنيسة فقد كان الصراع بينها وبين « الدولة »
على مدى القرنين السابقين على الثورة يدور في واقع تاريخي
تجاوزت فيه الكنيسة حدود « ما لله » وأصبحت فاعلاً مؤثراً
وشريكاً في ممارسة ما « لقيصر » من السلطة . كان رجال الدين
قوة مستقلة وموازية لقوة النبلاء في برلمانات انكلترا إلى أن انعقد
البرلمان « النموذجي » (هكذا اسمه في التاريخ) عام ١٢٩٥
حيث أضيف إلى القوتين ممثلون عن البورجوازية الصاعدة .
وكانوا كذلك في الجمعية الوطنية الفرنسية التي توقفت جلستها
عام ١٦١٤ - كانت الجمعية مكونة من ممثلي ثلاث طوائف
مستقلة ومنفصلة : رجال الدين والنبلاء والعامه . مستقلة الرأي
لكل منها صوت . ومنفصلة في مكان الاجتماع . ومتساوية العدد
لكل منها ٣٠٠ مندوب . كان ممثلو الكنيسة ٣٠٠ بينما كان رجال
الدين في فرنسا كلها لا يتجاوزون ١٦٠ ٠٠٠ ، وكان ممثلو
العامه (أو الطائفة الثالثة كما كانوا يسمونها) ٣٠٠ أيضاً ، بينما
كان عدد من يمثلونهم نحو ٢٦ مليوناً . وكان الفرق بين عدد
القواعد يعكس الفرق بين قوة القمم . ولقد زيد ممثلو العامه
فأصبحوا ٦٠٠ عام ١٧٨٨ قبل أن تدعى الجمعية إلى الانعقاد
بناء على طلب الملك لويس السادس عشر في كانون الثاني /يناير
١٧٨٩ . فأصّر ممثلو العامه على ضرورة الانعقاد في مكان

واحد ، وأن يكون لكل مندوب صوت وتكون القرارات بأغلبية الحاضرين . وكانت تلك هي إرھاصة الثورة الأولى التي تحولت بها الجمعية الوطنية إلى جمعية تأسيسية أخذت على عاتقها وضع دستور لفرنسا بالإضافة إلى علاج الأزمة الاقتصادية التي دعت أصلاً لمناقشتها .

وقد كان البحث عن حل للأزمة الاقتصادية مدخلاً مناسباً إلى حل الأزمة الدستورية . وكان حل الأزمة الدستورية مدخلاً مناسباً لحسم الصراع التاريخي بين الكنيسة والدولة لمصلحة مبدأ الفصل بين الكنيسة « والدولة » ليقى ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

كان الوزير الفرنسي الشهير نيكرو قد جرب كل الأساليب لتفادي إفلاس فرنسا ، بما فيها القروض ذات الفوائد الباهظة . فلما أن تصدرت الجمعية للأزمة لم يكن قد بقي إلا حل واحد وكان ذلك الحل يضرب عصفوريين بحجر صائب . يحلّ أو يخفف الأزمة الاقتصادية من ناحية ، ويجرد الكنيسة من قوتها التي مكنتها من التدخل في شؤون « الدولة » من ناحية أخرى . فلم تتردد الجمعية في اتخاذه تحت شعار رفعته : « الكنيسة داخل الدولة وليست الدولة داخل الكنيسة » . وهكذا أصدرت يوم ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٨٩ مرسوماً بأن « تؤول كل ممتلكات الكنيسة إلى الأمة » . وتتولى خزانة الدولة دفع مرتبات لرجال الدين . كما تنتقل إلى الدولة كل أنواع النشاط غير الديني الذي

كانت الكنيسة تقوم به ، ومؤسساته ، مثل المدارس والمستشفيات . وفي ١٢ تموز/يوليو ١٧٩٠ أصدرت الجمعية ما عرف في تاريخ فرنسا باسم « الدستور المدني لرجال الدين » . تلك التسمية التي تفصح عن مصدر القوة التي أصدرته . كان أهم ما جاء في ذلك الدستور ، بالإضافة إلى تأكيد مبادئ مرسوم ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٨٩ أن يكون تولي المناصب الدينية بالانتخاب ، كما هو الحال بالنسبة إلى القضاة ، ثم تحريم النشاط السياسي على الكنيسة ؛ وأخيراً أن على رجال الدين أن يقسموا بيمين الولاء لهذا الدستور . ولقد أيد صغار رجال الدين الفقراء تلك الاجراءات . والواقع أنهم كانوا قد طالبوا بأن يتحولوا إلى موظفين ذوي رواتب ثابتة حتى قبل أن يصدر مرسوم ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٨٩ (في ٤ آب/اغسطس ١٧٨٩) . أما كبار رجال الدين ، الا قلة من بينهم ، فقد ترددوا في القَسَم إلى أن يفتي البابا في شأن الدستور والقَسَم كليهما . وقد جاءت فتوى البابا بيوس السادس متأخرة (١٠ آذار/مارس ١٧٩١) برفض الدستور وتحريم القَسَم على الولاء له . أما الذين استمعوا إلى البابا فقد جردوا من سلطتهم وما يملكون ، وأما الذين أقسموا على طاعة الدستور فقد بقوا « رجال الدين » في كنيسة مختلفة السلطة عن الكنيسة السابقة . هكذا ردت الثورة الكنيسة إلى حدها من المبدأ العلماني : ما لله الله . بقي أن ترد الدولة إلى حدها من المبدأ ذاته : ما لقيصر لقيصر . وإذا كانت الثورة لم تجد عناء كبيراً في رد الكنيسة إلى حدها فإن الأمر لم يكن

بمثل تلك السهولة مع «الدولة» . لقد سفكت في سبيله دماء غزيرة ، وطارت رقاب كثيرة ، واشتعلت حروب ضارية امتدت إلى أطراف أوروبا وغيّرت وجه الحياة فيها ثم في العالم أجمع . ذلك لأن الثورة الفرنسية قد أبدعت «الدولة» كما نعرفها اليوم إبداعاً وأقامتها على أنقاض كل «أنواع» الدولة بالمعنى الذي كان لها من قبل . ولما كانت «الدولة» - كما ابدعتها الثورة الفرنسية - هي التي تعتبر طرفاً في أية علاقة مع الدين مما يدور حوله الحديث في عصرنا هذا ، فإنها تستحق - ها هنا - أن نعرف من خصائصها ما يهمنا . وما كان يهمنا أن نعرف تلك الخصائص قبل أن نلتقي بالثورة الفرنسية ، فافتقنا فيما سبق من حديث بالتعبير «بالدولة» عن السلطة ، كانت ولكنها لم تصبح . فلنعرف كيف أصبحت .

الدولة ، ما الدولة ؟

١٢٠ - لقد كانت كلمة الدولة ، تلك الكلمة التي ابتكرها مكيافيلي ، تطلق - قبل الثورة الفرنسية - على السلطة أو الحكم أو الحاكمين . بهذا المعنى الأخير اطلقت في تاريخنا العربي على الأسر الحاكمة فقول : «دولة» الأمويين و«دولة» العباسيين و«دولة» الفاطميين و«دولة» المماليك . . الخ . وكاد المستعمرون أن يعلمونا - ونحن نتلقى العلم في ظل سيادتهم - أن وطننا العربي كان على مدى تاريخه مستعبدا لمجموعة متتابعة من «الدول» . . ليستقر في عقولنا - ونحن صغار - أن

الاستعمار جزء من طبيعة مجتمعتنا العربي ، وأنه لم يعرف الحرية قط . ثم شَبَّنا فعرفنا أن تلك كانت أسراً من الحاكمين الذين خاض بعضهم اروع معارك الدفاع عن استقلال الوطن العربي ووحده . ألم يكن صلاح الدين واحداً من « دولة » الايوبيين ؟ . ثم هانت « الدولة » فاصبحت لقباً في مصر - وغيرها - لمن يلي رئاسة الوزارة . فكان يقال : « دولة » صدقي باشا ، مثلاً .

أيأ ما كان الأمر عندنا ، فقد كان الملوك في أوروبا يردّدون ما قاله لويس الرابع عشر « الدولة هي أنا » . وما قاله لويس الخامس عشر عام ١٧٧٠ : « إن حق إصدار القوانين التي يخضع لها ويحكم بها رعايانا هو حقنا نحن بدون قيد وبدون شريك » ، وما قاله عام ١٧٦٦ : « إنّ النّظام العام كلّه ينبع منّي ، وكلّ حقوق ومصالح الأمة التي يحاولون جعلها شيئاً منفصلاً عن الملك هي بالضرورة متحدة مع حقوقي ومصالحتي وليس لها مكان إلّا بين يدي » . فكانت الدولة هي « المملكة » بكل ما تعنيه كلمة « الملكية » من حق الملك والمالّك في الاستعمال والاستغلال والتصرف في « دولته » .

بينما كان الملوك يرددون هذه الأقوال وأمثالها ، كانت موجة من الأفكار « الثورية تغزو أوروبا وتحاول أن تقتلع هذا المفهوم من أساسه . ففي عام ١٦٩٠ ينشر جون لوك في انكلترا كتابه « رسالتان في الحكم » يقول فيه : « إن حرية الانسان الطبيعية هي الا يكون خاضعاً لأية قوة عليا على الأرض ، وألا يقع تحت إرادته أي إنسان أو

سلطة تشريعية ، ولا يكون لديه سوى قانون الطبيعة قاعدة يعمل بها »
(الفصل الرابع فقرة ٢٢) « ولما كان الانسان قد ولد - كما اثبتنا من قبل -
وله حق كامل في الحرية وفي التمتع بلا قيود بجميع حقوق ومزايا قانون
الطبيعة ، في مساواة مع أي شخص آخر ، أو أي عدد من الاشخاص في العالم ،
فإنه له بالطبيعة الحق ، ليس في المحافظة على ما يملكه ، أي حياته
وحرية وممتلكاته ، ضد اعتداء الآخرين أو محاولتهم العدوانية فحسب ، بل له أيضاً
الحق في أن يحاكم الآخرين على خرقهم هذا القانون ومعاقبتهم بما يعتقد أن
جرمهم تستحقه من عقاب حتى الموت ذاته » (الفصل السابع فقرة
٨٧) . « ولكن لأن ثمة أموراً لا تتوفر في حالة الطبيعة ، فلا يوجد قانون
قائم ومستقر ومعروف يحظى بالقبول العام بوصفه معيار الصواب والخطأ » .
(الفصل التاسع فقرة ١٢٤) « ولا يوجد في الطبيعة قاض معروف غير
متحيز له سلطة الحكم في جميع الخلافات طبقاً للقانون المقرر » (الفصل
التاسع فقرة ١٢٥) « ولا توجد في حالة الطبيعة القوة التي تدعم الحكم
وتؤيده عندما يكون سلبياً وتعمل على تنفيذه كما يجب » (الفصل التاسع
فقرة ١٢٦) ، فإنه بالرغم من كل المميزات التي يتمتع بها
الجنس البشري في حالة الطبيعة « سرعان ما ينساق الناس الى تكوين
المجتمعات لأن وضعهم يبقى سيئاً طالما استمروا في الحالة الأولى »
(الفصل التاسع فقرة ١٢٦) . « لأن المجتمع السياسي لا يمكن أن
يقوم أو يُقيض له البقاء إلا إذا كان لديه في ذاته سلطة المحافظة على
الملكية ، ولهذا الغرض تكون لديه سلطة عقاب الجرائم التي يرتكبها أي فرد
في المجتمع ، فهنا - وهنا فقط - يوجد المجتمع السياسي حيث تنازل كل
فرد فيه عن سلطته الطبيعية وسلمها للمجتمع » (الفصل الرابع فقرة

(٨٧) . « ان السلطة العامة للمجتمع كله فوق كل انسان يضمه هذا المجتمع . والغرض الرئيسي من هذه السلطة هو سن القوانين لكل من يعيشون في ظلّه ، وهي قوانين يجب علينا في هذه الحالة أن نطيعها » (هامش الفقرة ٨٧) .

هذه الأفكار سيلتقطها مونتسكيو خلال إقامته في انكلترا ويعود فيعبر عنها ويروّجها فتروج من خلال كتابين نشرهما في فرنسا عام ١٧٤٨ أحدهما عن النظام الدستوري الانكليزي والثاني كتاب روح القوانين الذي اشتهر به .

١٢١ - على أرض فرنسا يلتقي هذا الفكر الوافد من انكلترا بما بشر به وأذاعه ونشره « بلورا للثورة » فنان وأديب وفيلسوف وثائر عبقرى وافد من سويسرا هو جان جاك روسو في عدة كتب أكثرها شهرة وأصالة كتابه العقد الاجتماعي (نشر عام ١٧٦٢) .

يقول روسو ان « النظام الاجتماعي حق مقدس ، وهو بمثابة الأساس لكل الحقوق الأخرى . بيد أنه لما كان هذا الحق لا يستمد من الطبيعة فلا بد أنه قام على اتفاقات » . (الفصل الأول - الكتاب الأول) . « برغم انها قد لا تكون أعلنت رسمياً فهي لابد أن تكون واحدة في كل مكان وأن يكون قد تم قبولها ضمناً » (الفصل السادس - الكتاب الأول) . « ففي مثل هذه الحالة من السكوت العام يجب أن يؤخذ ذلك السكوت على أنه موافقة من جانب الشعب » (الفصل الأول - الكتاب الثاني) . « وإنّي أقترح جدلاً ان الناس قد وصلوا إلى حد

تغلّبت فيه العقبات التي تحول دون الاستمرار في حالة الطبيعة على القوة التي يستطيع كل فرد أن يذلّها من أجل الاستمرار في هذه الحالة ، ومن ثم لم يعد استمرار حالة الطبيعة الأصلية ممكناً . . . ولما كان الناس لا يستطيعون بأيّ حال خلق قوة جديدة ، بل ان كل ما يستطيعونه هو أن يتحدوا ويسيطروا على تلك القوة التي لديهم ، فإنه لا توجد وسيلة يستطيعون بها الإبقاء على أنفسهم سوى الانضمام بعضهم إلى بعض ، وتوحيد قواهم . بيد أن المحافظة على الذات بالنسبة إلى كل فرد إنما تستمد أساساً من قوته الشخصية وحرية ، فكيف إذن يقيدها بدون أن يؤذي نفسه ويهمل تلك العناية الواجبة عليه نحو شؤونه الخاصة في الوقت ذاته ؟ . . . لا بد من إيجاد نوع من الاتحاد في شأن استخدام قوة المجتمع كلها من أجل حماية كل عضو من أعضائه وممتلكاته ، وذلك بطريقة تجعل كل فرد ، إذ يتحد مع أقرانه ، إنما يطيع إرادته ويبقى حراً كما كان من قبل . هذه هي المشكلة الأساسية » (الفصل السادس - الكتاب الأول) .

أما الحلّ فهو : « كل واحد منا يسهم في المجموع بشخصه وبكل ما لديه من قدرة تحت التوجيه الأعلى للارادة العامة وهكذا يلتقي في المجموع كل عضو بصفته جزءاً لا يتجزأ من الكل . وبمجرد أن يتم هذا يتولد جسد معنوي وجماعي بدلاً من الاشخاص المستقلين وهو جسد مكون من الأعضاء بقدر ما يضمه من أصوات ، كان هذا الشخص العام الذي يتكون بهذه الصورة من اتحاد جميع الاشخاص يسمى في الماضي « مدينة » ولكنه يسمى الآن « جمهورية » (كانت كلمة جمهورية تعني المجتمع المنظم اطلاقاً وليس بمعناها الحالي كنظام للحكم غير ملكي) . . ويسميه اعضاؤه

« دولة » عندما يكون سلبياً ، ويسمونه سيداً عندما يتصرف إيجابياً ، أما بالنسبة إلى الأفراد المجتمعين فيه فهم الشعب » (الفصل السادس - الكتاب الأول) . « فالشعب الذي له السيادة لا وجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع » (الفصل السابع - الكتاب الأول) . « وبمجرد أن يوجد للشعب سيد يفقد الشعب سيادته » (الفصل الأول - الكتاب الثاني) .

١٢٢ - لم تكن الأفكار احلاماً مقطوعة الصلة بالواقع ، والواقع أن الأفكار التي لا صلة لها بالواقع لا وجود لها ، بل كانت تعبر عن مشروعات مقترحة « لدولة » تتفق مع مصالح الطبقة الوسطى (البورجوازية) الصاعدة . فقد كانت الطبقة الوسطى هي التي اسهمت بالدور الأساسي في التقدم الاقتصادي في فرنسا وحولتها بالتدريج إلى دولة تجارية وصناعية ، وكانت في حاجة إلى أكبر قدر من حرية الانتقال (الأفراد والبضائع) وحرية العمل ، وأقل قدر من تدخل السلطة والضرائب . فأنجبت مدرسة اقتصادية تولت إبراز المضمون الاقتصادي لأفكار الفلاسفة . إنها مدرسة « الفيزيوكرات » الشهيرة (كيزني ، موريس دي ريفيير ، دي يتيور . . الخ) .

١٢٣ - واضح مما سبق أن « مشروع الدولة » التي كانت تبحث عنها أوروبا يميزها بأن تكون « مؤسسة » تضم كل الأفراد في المجتمع ولكنها تبقى مستقلة عن أي فرد أو مجموعة من الأفراد منهم . وأن تكون « السيادة » فيها للشعب بمجموعه ،

وأن تتولى الممارسة الفعلية لتلك السيادة حكومة ملتزمة بحدود ترسمها قواعد عامة ومجردة تعبر عن الشروط التي صاغها الفلاسفة والمفكرون وزعموا أنها كانت شروط التقاء الناس في مجتمع أو شروط « العقد الاجتماعي » .

ولقد جاءت الثورة الفرنسية فانشأت تلك الدولة . فقد بدأت الجمعية الوطنية بإعلان حقوق الإنسان والمواطن . أصدرته يوم ٢٦ آب / أغسطس ١٧٨٩ ثم أصدرت مجموعة من القوانين الدستورية المتفرقة ، أعادت جمعها وصاغتها معاً في دستور ، وتلي الدستور يوم ٥ آب / أغسطس ١٧٩١ وبدأت مناقشته يوم ٨ آب / أغسطس وتمت الموافقة عليه يوم ٣ أيلول / سبتمبر وصدق عليه الملك يوم ١٣ أيلول / سبتمبر وتم القَسَم على احترام الدستور يوم ١٤ أيلول / سبتمبر وانفضت الجمعية يوم ٣٠ أيلول / سبتمبر ١٧٩١ .

وقد تضمن الدستور صياغة « الدولة » وأقامها على قاعدتين أساسيتين نص عليهما في المادتين الأولى والثانية من القسم الثالث منه . تقول الأولى « السيادة واحدة ، غير قابلة للتجزئة أو الانقسام أو الاكتساب بالتقدم ، وهي تخص الأمة ، وليس لأي جزء من الشعب أو أي فرد أن يدّعي ممارستها » . وتقول الثانية : « ان الامة التي تتبع منها كل السلطات لا يمكن أن تمارسها الا بواسطة مفوضين » .

ونعرف من التاريخ أن مبادئ الثورة الفرنسية قد حكمت

حياة أوروبا والغرب وشعوباً كثيرة في العالم منذ انتصارها ، ولم تزل . وهكذا يمكن أن نعرف ، بدون حاجة إلى تفصيل ، أن نموذج « الدولة » التي انشأتها الثورة الفرنسية سيكون هو « الدولة » في أغلب اقطار العالم فيما بعد ، وحتى الآن . ستتغير وتختلف الدساتير المتتابعة في فرنسا وغيرها من الدول وستتغير نظم الحكم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً داخل الدولة وفي كل دولة ، ولكن سيتوحد مفهوم « الدولة » في العالم على ضرورة أن تتوفر لها وفيها العناصر الأساسية التي بدأت بها في عهد الثورة . وستتولى فقهاء القانون وعلماء النظم السياسية تأصيل وتعميق وتفسير تلك العناصر حتى تصبح مُسَلِّمة .

١٢٤ - لا يتوقف فقهاء القانون وعلماء النظم السياسية كثيراً عند تلك النظريات التي ابتكرها الفلاسفة حول نشأة الدولة . ولكنهم يعنون عناية فائقة بما يجب أن يتوفر « للدولة » من عناصر ليقال إنها « دولة » وهم متفقون على ثلاثة عناصر : (١) شعب و(٢) أرض و(٣) سيادة شاملة الشعب والأرض جميعاً . ويضيف بعضهم « الاعتراف » كعنصر رابع يعنون به « اعتراف » دول أخرى بقيام « الدولة » موضع الاعتراف . ولكن هذا العنصر محل خلاف كبير يدور حول ما إذا كان الاعتراف لازماً لتوجد الدولة ، أم للاقرار بوجودها أم للأمرين معاً ، ثم يأخذ فقهاء القانون وعلماء النظم السياسية في شرح الدلالات والآثار القانونية (الحقوقية) المترتبة عليها . وينصب أكثر جهدهم على

شرح دلالة وآثار العنصر الثالث : « السيادة » . في كثير من كتب القانون تتداول كلمتا « السيادة » و « السلطة » كما لو كانتا ذواتي مدلول واحد . غير أنه من المهم بالنسبة إلى حديثنا أن نفرق بين مفهوم السيادة ومفهوم السلطة . فالسيادة أشمل من السلطة ، إذ « السلطة » هي ممارسة السيادة (يطلق البعض على السيادة صفة السلطة العليا) أو أن حق السيادة هو مصدر حق السلطة .

وكلمة « سيادة » اصطلاح قانوني يترجم كلمة فرنسية مشتقة من أصل لاتيني تعبر عن صفة لمن له السلطة لا يستمدّها من غير ذاته ولا يشاركه فيها غيره . بهذه الدلالة كان يستعملها بعض ملوك فرنسا القدامى للتعبير عن استقلالهم بالسلطة عن البابوية والأباطرة في الخارج ، وسمو سلطتهم على أمراء الإقطاع في الداخل ، وبهذه الدلالة كانت تبريراً لمشروعية السلطة يتحله كل صاحب سلطة أو طالبا . فكانت مضموناً لصراع فكري ومذهبي صاحب الصراع على السلطة .

ولقد عرفنا من قبل كيف أبدعت الكنيسة تبريراً لحقها في السيطرة النظرية المعروفة باسم « نظرية الحق الإلهي » أو « مذهب آباء الكنيسة » (فقرة ١١٤) . ولم تكن تلك إلا نظرية في « السيادة » . كما عرفنا نظرية « العناية الإلهية » (فقرة ١١٥) ؛ وكانت هي أيضاً نظرية في « السيادة » . وهما نظريتان لم تكونا مقصورتين على تبرير الاستبداد بالسلطة في أوروبا

وحدها ، ولا هما مقصورتان على تبريره في القرون الأوروبية الوسطى . فقد انتحل المنصور العباسي (٧١٤ - ٧٧٥) مذهب « آباء الكنيسة » حينما خطب في مكة المكرمة فقال : « أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه » . وانتحلها أباطرة الصين قديماً ، فكان الامبراطور هو ابن السماء . وانتحلها أباطرة اليابان ، فكان الامبراطور من أصل إلهي . . . وانتحل معاوية بن أبي سفيان الأموي (٦٠٢ - ٦٨٠) نظرية العناية الإلهية لتبرير استبداده بالسلطة دون الخليفة المنتخب حين قال : لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر (الولاية) ما تركني وإياه ، ولو كره الله ما نحن فيه ، لغيره .

وانتحل « نظرية الحق الإلهي » في العصر الحديث غليوم الثاني امبراطور ألمانيا حينما قال في عام ١٩١٠ إن الله هو الذي ولّاه الملك . وفي عام ١٩٢٦ حين قال إن تولية الملك حق إلهي . وانتحل نظرية العناية الإلهية هتلر ديكتاتور ألمانيا قبيل أن يبدأ الحرب الأوروبية الثانية حين وجه الشكر إلى العناية الإلهية التي اختارته زعيماً لألمانيا (٢٨ نيسان / أبريل ١٩٣٩) . وانتحلها ديكتاتور إسبانيا فرانكو ، وفرض تداولها ، حين أمر في عام ١٩٤٧ بصك عملة تحمل كتابة تقول « فرانكو القائد بعناية الله » . . . وما يزال ينتحلها كثيرون من الحكام مسلمين وغير مسلمين ، عرباً وغير عرب ، لتبرير استبدادهم بالسلطة . . .

في مواجهة هاتين النظريتين استمدت الثورة نظرية حركة

التنوير في السيادة فأسندتها إلى الشعب وصاغتھا في المادة الأولى من دستور ١٧٩١ التي ذكرناها (فقرة ١٢٣) . نعيد النص للأهمية : السيادة واحدة ، غير قابلة للتجزئة أو الانتقال أو الكسب بالتقادم وهي تخص الأمة ، وليس لأي جزء من الشعب أو أي فرد أن يدّعي ممارستها .

ماذا يعني هذا على وجه التحديد ؟

يعني أن الثورة ، بعد أن جرّدت المؤسسة الكنيسة والارستقراطية من السيادة ، لم تسندها إلى أحد على الإطلاق . أسندها الفقهاء تبعاً إلى شخوص معنوية مجردة : الأمة أو الشعب أو الدولة أو المؤسسات ، وكل منها ذو وجود متعين يمكن التحقق منه ، ولكن أيّ منها لا يستطيع أن يمارس السيادة المسندة إليه بذاته لأنها ذات اعتبارية وليست ذاتاً طبيعية . ثم جاءت المادة الثانية وانتزعت من الشعب سلطة ممارستها ، صياغة النظام الاجتماعي باسمها ، وأسندت تلك السلطة إلى نواب عنه . وهي حيلة أو احتيال . يقول موريس ديفرجيه في كتابه « المؤسسات السياسية في القانون الدستوري » إن البورجوازية الليبرالية قد اخترعت هذه النظرية في السيادة لتمارس هي السلطة ضدّ الارستقراطية من جهة ، وضد الشعب من جهة أخرى . ويقول الفقيه الكبير كاريه دي ملبرج انه نتيجة احتيال ظاهر انقلبت سيادة الشعب ضد الشعب (مجلة القانون العام الفرنسي - ١٩٣١) . نكتفي نحن بملاحظة ما سيتضح بعد

قليل . لم يكن فلاسفة البورجوازية الصاعدة في أوروبا مهتمين بالسيادة فكرة أو نظاماً إنما كان اهتمامهم منصباً على السلطة ونظام ممارستها على الوجه الذي يحقق مصالح طبقتهم . « إذا حاولت أي من السلطتين التنفيذية أو التشريعية ، بعد أن تستولي على السلطة في يدها ، أن تعمل على استعباد الشعب أو دماره فليس أمام الشعب من علاج في هذه الحالة ، كما في الحالات التي لا يجد فيها قاضياً يلجأ إليه في الأرض سوى الاتجاه إلى السماء » . هكذا قال فيلسوف العلمانية جون لوك . لم يتذكر الله إلا لعزاء المقهورين في الحرية ، أو إلهاء القادرين عن الثورة (الفصل ١٤ فقرة ١٦٨ من كتابه رسالتان في الحكم) . أما فيلسوف البورجوازية موريس دي رفير فقد قال أن « الاستبداد الذي تقوده السيادة الجماعية أكثر احكاماً وأكثر دواماً من الاستبداد الفردي ، أما الديمقراطية فهي وحش مفترس وليست سيادة الأمة إلا دولة حاكمة بدون دولة محكومة » (باستيد : القانون الدستوري ولافيرير : موجز القانون الدستوري) .

أياً ما كانت غايات البورجوازية ، فقد كان عليها أن تقدم جواباً عن مصدر السيادة التي أسندتها إلى الشعب ، ثم أسندت سلطة ممارستها إلى نواب عنه . يقولون ما خلاصته إنه « القانون الطبيعي » الذي لُقّن الإنسان قواعد السلوك الأساسية في المجتمع . وهي قواعد خالدة في الضمير الإنساني .

وهكذا ، قبل أن يكون المجتمع منظماً بقواعد وقوانين وضعية يوجد نظام قانوني طبيعي للمجتمع ، يجسد حقيقته على

أفضل وضع في الحرية وبالحرية . وليس القانون الوضعي ذاته إلا ترجمة للقانون الطبيعي يؤدي غايته ، فيصبح مشروعاً بقدر ما يكون متفقاً مع الأصل الذي يترجمه . إذ القانون الطبيعي ذو قوة إلزام في ذاته لا يستمدّها من خارجه ، وهو - بالتالي - فوق كل نظام وأسمى من كل قانون . إنه ذو سيادة غير مقيدة بما يضعه البشر من قوانين إذ هو أسمى منها جميعاً لأنه قانون الحياة (العلمانية) . ومن القانون الطبيعي استمد كل فرد حقوقاً مساوية لحقوق أي فرد آخر ، فهي سابقة على وجود المجتمع ، وخالدة ، ومقدّسة لا يجوز لأي نظام أو قانون أن يمسّها (الفردية) ، بل إن مبرر وجود المجتمع وتأسيس الدولة وإقامة النظام هو حراسة وتأمين هذه الحقوق ضد أي اعتداء عليها من الأفراد أو الجماعات أو الدولة ذاتها (الليبرالية) . فالإنسان الفرد هو القيمة الأولى ، وهو مولّد القيم ، وهو الغاية أسمى الغايات ، وهو الأقدر على معرفة مصالحه ، ومن خلال تحقيق كل فرد لمصلحته تتحقق مصالح المجموع ، وبالتالي لا يجوز فرض أية قيود على حريته في السعى إلى تحقيق مصلحته بالطريقة التي يختارها ، والوسائل التي يرى أنها مؤدية إليها (المنافسة الحرة) ، وذلك في كل المجالات وخاصة في مجال الملكية (الرأسمالية) ، إذ « الحرية مرتبطة بالملكية ولا يمكن فصلهما » كما قال موريس دي ريفير . وعلى الذين يحقدون على الاغنياء ، أو يفتقدون الحرية لأنهم فقراء أن ينفلخوا وصية فرانسوا جيزو (١٧٨٧ - ١٨٧٤) قائد حزب « رابطة ساعد نفسك يساعدك

الله « أول حزب ليبرالي في فرنسا حين قال لهم : « اغتنوا اذن » . كيف ؟ . لا يهم فطبقاً للمنافسة الحرة التي هي القانون الطبيعي لتوزيع الثروات بين الأفراد ، الخطأ هو خطأ مالي والجزاء جزاء مالي ، يصيب من يكسب مالياً ويخطئ من يخسر مالياً . (شومبيتر الرأسمالية والديمقراطية - ريجين رينود أصول البورجوازية - جاك دروز تاريخ المذاهب السياسية - باستيد القانون الدستوري - اميل ميرو فلسفة الليبرالية - بوردو موسوعة العلوم السياسية جزء ٥ - ايسمان شرح القانون الدستوري - لافيرير القانون الدستوري - كاريه دي ملبرج النظرية العامة في الدولة - جورج جوسدورف المفهوم الانساني للحرية - موريس ديفرجيه المؤسسات السياسية في القانون الدستوري . . . الخ) .

ولكن ،

هل « القانون الطبيعي » الواحد ، السائد ، الواعد ، موجود ؟

هذه مسألة « إيمان » ، وقد قلنا من قبل إن العبرة في مشروعية النظم بالقبول العام (عكسه الإكراه العام) وليس بالإيمان (الذي تخفيه السرائر) (فقرة ٧٦) ، وإن كان كل نظام يتضمن قواعد عامة مجردة ملزمة للكافة لا تجوز مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها تستمد قوة إلزامها من الإيمان بمصدرها (فقرة ٨٠) . ثم عرفنا العلمانية نزعة ذات أصل

ديني في المسيحية ، تحولت إلى تيار فكري مناهض لاستبداد الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الاقطاعية ، تحول الى ثورة ضد تدخل الكنيسة في الحكم في أوروبا البورجوازية ، انتهت الى اقامة نظام : علماني في موقفه من الدين ، فرديّ في موقفه من المجتمع ، ليبراليّ في موقفه من الدولة ، رأسماليّ في موقفه من الاقتصاد . فنعرف منه أن العلمانية ليست دعوة إلى الكفر بالدين ، بل هي ركن في نظام شامل متكامل للحياة الدنيا ، كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا على مدى نحو سبعة قرون .

١٢٥ - وقد أصبح هذا النظام شائعاً في كثير من دول العالم مع بقاء المؤسسات الكنسية في كل الدول التي شاع فيها بدون استثناء واحد ، إنما تختلف الدول في نوع العلاقة بين الكنيسة والحكومة . نقول الحكومة التي تمارس السلطة ولا نقول الدولة التي هي شخص اعتباري ، إذ الكنيسة ما تزال قائمة في الدولة . فالكنيسة مؤسسة رسمية في الدولة كما هو الحال في انكلترا والسويد والنرويج والداينمارك . وهي تتعاون مع الحكومة في الحفاظ على استقلالها ، كما هو الحال في اسبانيا . وهي تحظى باعتراف رسمي « شرقي » ، كما في إيرلندا . وقد تقف الحكومة على الحياد السلبي بين الكنائس المتعددة كما في الولايات المتحدة الأمريكية . وقد يفصل فصلاً حاسماً ما بين الكنيسة والحكومة

كما هو الحال في فرنسا التي ترد إلى الذهن كلما دار الحديث عن العلمانية .

عودة إلى الوطن

١٢٦ - كل ما فات كان معقولاً ، أو كان ذا منطق يمكن فهمه . دين يفرض على المؤمنين به الفصل بين الدين و« الدولة » . وينشئ للقيام على شؤون الدين مؤسسة دينية (الكنيسة) يتبعها ويديرها نفر من المؤمنين خصّهم الدين ذاته بسلطان ديني على الناس (رجال الدين) فتصبح تلك المؤسسة ذات قوة منفصلة ومستقلة عن مؤسسة أخرى ذات قوة منفصلة ومستقلة (الدولة) في المجتمع الواحد ، فيشير هذا الازدواج في ممارسة السلطة خلافاً أو صراعاً بين طرفيه تكون الغلبة لمن هو أقوى في زمانه ومكانه . وتضييق حياة الشعوب باستبداد المتصارعين وبآثار الصراع إلى أن تقوم ثورة تجرد كلاً منهما من « القوة » التي سمحت لكل منهما - يوماً - بأن تتجاوز حدود المبدأ الديني الأصيل : « ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . وترد كلاً منهما إلى حدوده . فينتهي الصراع وتبقى المؤسسة الدينية ورجالها قائمين على أمور الدين . وتبقى « الدولة » ورجالها قائمين على أمور الدنيا . كل هذا والدين باق كما هو بدون انكار أو الغاء . و« الدولة » باقية بدون إيمان أو كفر . فيقال هذه هي « العلمانية » التي أبدعتها أوروبا القرن الثامن عشر ، والتي

أعفت الشعوب من عبء التضحيات الجسيمة التي كانت تدفعها في الصراع بين الكنيسة و« الدولة » ، فهيأت لها مقدرة أوفر على التقدم العلمي والحضاري فنقول نعم هذه هي « العلمانية » حقاً وتلك بعض آثارها ، ولكن من حيث وضع العلاقة بين الكنيسة و« الدولة » في موضعها الصحيح « مسيحياً » منذ أن قال السيد المسيح « اعطو ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، أو ردّها اليه . وكان ذلك نصراً عظيماً للشعوب المسيحية انتصر الدين ، وانتصرت به الشعوب ، كلاهما .

كل هذا مفهوم أو قابل للفهم .

ولكن هل يمكن أن يكون لدعوة « العلمانية » معنى مجرد عن أصلها الديني وظروفها التاريخية ؟ هل يمكن أن يكون لها معنى في مجتمع بلا دين مثلاً ؟ . . أو في مجتمع كهنوتي كهانة شاملة مثلاً كان في اليهودية ، مثلاً آخر ؟ . أو في مجتمع يفصل دينه بين الدين « والدولة » ولكنه لا ينشئ للدين مؤسسة خاصة تقوم على شؤونيه ، مثلاً ثالثاً ؟ . هل يمكن أن يكون « للعلمانية » معنى في مجتمع غير مسيحي ، أخيراً ؟ أما عندنا فدعوة « العلمانية » في أي من هذه المجتمعات « كلام فارغ » لانعدام مضمونه . إلا أن تكون دعوة تحمل أعلام النصر الذي حققته « العلمانية » في المجتمعات المسيحية لتستر بها أهدافاً تخفيها في مجتمع لا مجال فيه « للعلمانية » .

١٢٧ - ليس وطننا العربي واحداً من تلك المجتمعات « النموذجية » التي اشرنا إليها بقصد كشف عبث دعوة « العلمانية » بعيداً عن أصلها الديني وظروفها التاريخية . والواقع انها مجتمعات افتراضية لا وجود لها ، إذ لا وجود لمجتمع بلا دين أيا كان المجتمع ، وأيا كان الدين . وليس ثمة أكثر « تدنياً » بل نقول « تعصبا دينيا » من مجتمع الملحدين ذاته ، إذ ليس « الإلحاد » إلا دين الملحدين يقوم فيهم بوظيفة أي دين . على أي حال فإن وطننا العربي مجتمع تتعدد فيه الأديان ، وتتعدد فيه المذاهب من كل دين ؛ وبالتالي فإن ترويج دعوة « العلمانية » فيه لا يكون عبثاً في كل الأحوال . بل يتوقف حاله من العبث والجد على المخاطبين بها من أبناء أمتنا العربية .

١٢٨ - فكثير من أبناء أمتنا العربية يدينون بالمسيحية . ويتفرون انتماء إلى مذاهبها المتعددة . ولكل مذهب « رجال دين » ومؤسسة دينية « كنيسة » ، وبالتالي فإن « للعلمانية » في وطننا العربي مجالا ، تُطرح فيه دعوة ، وتُقام فيه حدود ، لتظل الكنائس جميعا ملتزمة المبدأ المسيحي الذي قامت عليه « العلمانية » : « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . ولكن متى ؟ ... إذا حاول رجال الدين من أية كنيسة أن يعرضوا مجتمعنا العربي إلى مثل الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية وبين الأباطرة والملوك والأمراء . أو إذا ما حاول الذين يحملون بأن يكونوا أباطرة أو قياصرة أن يمدوا أصابع سلطاتهم إلى داخل الكنائس افتثاتا من أي قيصر على ما

لله . إن هذا يعني تماماً - وأرجو ألا يخطئ أحد فهم ما نقول أو يستهين به - إن أياً من الطرفين يشق طريقه الشائك إلى حيث تردّه إلى حدوده « ثورة شعبية » لا يعلم أحد من الآن أين تقف حدودها . انه ليس لعباً بالنار فقط بل هو إشعال فتنة لن « تشوي » إلا من أشعلها . ولست اعتقد أن هناك رجل دين مسيحي على أقل قدر من « العقل » يعتقد أن جزاء مخالفة تعاليم السيد المسيح ستكون نار جهنم فقط . أو أن هناك حاكماً على أقل قدر من العقل يعتقد أن ضمائر المسيحيين وكنائسهم متاحة ليمد إليها أصابعه بدون أن تقطع أصابعه على الأقل . أو أن هناك شعباً ، أي شعب ، يقبل أن تقوم في دولته مؤسستان متوازيتان متنافستان على ممارسة السلطة ، باسم الدين أو باسم الدنيا ، بعد كل ما تعلمته الشعوب من تاريخ الصراع بين الكنيسة و« الدولة » .

لا نؤمن بما يسمى « الحظ » ومع ذلك فلنقل مع القائلين إن من حسن حظ هذه الأمة العربية التي ننتمي إليها أن أغلبية المسيحيين من أبنائها يتبعون الكنيسة الأورثوذكسية ، وهي كنيسة تميزت منذ نشأتها بصرامة التزامها تعاليم السيد المسيح وصلابة موقفها ضد الإضافات البابوية . ولقد قاومت الكنيسة القبطية الأورثوذكسية بالذات ، مقاومة باسلة ، ما أراده لها باباوات روما من آراء مبتكرة في المسيحية . وقدمت فداءً لإيمانها مئات الشهداء ، يساندها شعب مصر فيما اعتبر في التاريخ حركة تحرر

وطني حينما كانت مصر تابعة . أو علوكة ملكية خاصة ، لقياصرة روما . وفي ظل التبعية للامبراطورية البيزنطية استطاع موقفها المبدئي الثابت أن يحفظ للكنيسة الأورثوذكسية عامة التزامها الديني بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله بالرغم مما كان بعض الأباطرة يرتكبونه من استفزاز . فخلا تاريخها من صراع يذكر بين الكنيسة و« الدولة » . انها ليست مجرد تقاليد ، ولكنها تقوى . ولو كانت مجرد تقاليد مستقرة لكان من شأن الناس في ظلها أن يتساءلوا : فيم الترويج - إذن - لدعوة العلمانية في مجتمع كانت كنيسته الرئيسية على مدى تاريخها حارسة مبدأ الفصل بين الكنيسة « والدولة » ، ولم تزل ؟

وفي الإسلام

١٢٩ - من قبل قال جمال الدين الافغاني : « ليس الإسلام كدين (براهما) الذي قسم الناس إلى أربعة اقسام وقرر لكل منزل من كمال الفطرة لا يجاوزها ، ولا هو كاليهودية التي تخاطب شعب إسرائيل بالكرامة والاحلال وتذكر غيرهم بالتحقير والإهانة ، ولا هو كالمسيحية التي تذهب إلى أن رؤساء الدين أقرب إلى الله من سائر البشر ، وان كل نفس ، وان بلغت من الكمال ما بلغت ، ليس فيها ما يؤهلها إلى التقرب إلى الله بغير وساطة الرئيس الديني » (الرد على الدهريين) . ومن بعد قال الإمام محمد تيمية : « من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . هُدم الإسلام بشاء تلك السلطة

ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم . لم يَدْعَ الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ، ولا سيطرة على إيمانه ، على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً ، لا مهمناً ولا مسيطراً . قال الله تعالى : ﴿ فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر ﴾ (الغاشية : ٢٢) . ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء ، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه ، فما بينه وبين الله سوى الله وحده ، يرفع عنه كل رق إلا العبودية لله وحده . وليس لمسلم معها علا كعبه في الإسلام ، على آخر ، مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حق النصيحة والإرشاد . قال تعالى في وصف المفلحين : ﴿ وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (العصر : ٣) . وقال : ﴿ ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون ﴾ (آل عمران : ١٠٤) . وقال : ﴿ فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ . (التوبة : ١٢٢) . فالمسلمون يتناصحون ، ثم هم يقيمون امة تدعو إلى الخير - وهم المراقبون عليها - يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه . وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار ، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد ، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد ، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

« لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام

رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف ، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم ، كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها ، وأحوال العرب خاصة في زمان البعثة ، وما كان الناس عليه زمن النبي ﷺ ، وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي ، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار . فإن لم تسمح له حاله بالوصول إلى ما يُعده لفهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين بها . وله - بل عليه - أن يطالب المجيب بالدليل على ما يجيب به سواء كان السؤال في أمر الاعتقاد أو في حكم عمل من الأعمال ، فليس من الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » (من رسائله إلى رشيد رضا عام ١٩٠٢) .

لماذا ، إذن ، الترويج للعلمانية ؟

النفاق

١٣٠ - لأن للعلمانية نظاماً ، وللإسلام نظاماً ، وهما لا يتفقان في أكثر من وجه . ولما كان مصدر مشروعية أي نظام هو القبول العام ، وكان أغلب الشعب العربي مسلمين ، فإن قبولهم نظام العلمانية لا يتحقق - بدون إكراه - إلا بالإبقاء على الإسلام ديناً « لله » واستبعاده نظاماً للحياة في الوطن الذي هو « للجميع » لتخلو الحياة العربية لنظام لا يتفق في أكثر من وجه مع الإسلام نظاماً . وهذا هو النفاق طبقاً لمعايير الصدق والكذب في مخاطبة شعب عربي مسلم .

نضرب مثلاً من مصر .

ولسنا نريد أن نذكر أحداً بقائد حملة الاحتلال الفرنسي عام ١٧٩٣ نابليون « حامي حمى الإسلام » ، ولا بخليفته المنافق الجنرال « عبد الله » مينو ، فإن الاحتلال الانكليزي لم يلبث أن داهم مصر عام ١٨٨٢ وفرض بالقوة على الشعب العربي المسلم نظاماً بديلاً عن نظام إسلامي كان قد عاش في ظلّه راضياً أكثر من ثلاثة عشر قرناً . كان نوبار باشا « الأرمني » رئيساً للوزراء ، وكان قد استخدم أميناً على سره (سكرتيراً) فرنسياً كان يعمل محامياً في الأسكندرية اسمه الاستاذ مانوري . فكلفه بأن يضع لشعب مصر قوانين جديدة ، فلم يضع شيئاً من عنده إلا قليلاً ، بل نقل من الفرنسية إلى الفرنسية مجموعة القوانين الفرنسية المسماة « قانون نابليون » . وهكذا أعاد الانكليز إلى مصر نابليون نظاماً بعد أن كانوا قد اخرجوه منها حطاماً ، لأن العداء بينهما لم يكن أصلاً بسبب النظام المفروض ، بل كان رغبة كل منهما بأن يفرضه ليحقق به مصالحه . صدرت القوانين باللغة الفرنسية ، ثم ترجمت إلى العربية ، ثم نقلت في عام ١٨٨٣ .

وقانون نابليون يعرف الحق ، اقراراً به ، (الحق في الحرية ، الحق في المساواة ، الحق في التملك . . . الخ) سواء توفر لصاحبه مضمون الحق فعلياً أم لا . والنظام الإسلامي لا يعرف الحق إلا على مضمون عينيّ يمارسه صاحبه فعلاً . وقانون نابليون يطلق تملك الأرض بدون حدود ، والنظام الإسلامي

يقصر ملكية الأرض على الانتفاع دون الرقبة . وقانون نابليون يطلق حرية استعمال الحقوق بدون قيود ولو اتلفها الاستعمال ، أما استعمال الحقوق في النظام الإسلامي فمحدود بصالح المجتمع . وقانون نابليون يحمل مرتكب الفعل الضار (الفاعل المباشر) وحده مسؤولية تعويض المضرور ، والنظام الإسلامي يزيد فيحمل المتسبب في الضرر (الفاعل غير المباشر) مسؤولية التعويض (الضمان) مع الفاعل المباشر ، وفي بعض الحالات ، دونه . وقانون نابليون « لا يحمي المغفلين » ، والنظام الإسلامي يحمي ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس . . . ثم إن قانون نابليون يحل « الربا » والإسلام يحرمه تحريماً قطعياً ، كما حرّمته كل الأديان .

كان الربا محرماً « عقلاً » منذ أن قال أرسطو إن النقود لا تلد ثم حرم « قليلاً » منذ أن حرمه اليهود فيما بينهم وأجازوه في اقراض غيرهم اتساقاً مع القاعدة القبلية : عدااء الغير بدون حدّ أو قيد . ثم عاد محرماً في المسيحية وبقي كذلك إلى منتصف القرن الثالث عشر ، حين تحول البابا إنوسنت الرابع إلى منظم جيوش وقائد حروب لا تنقطع ضد الامبراطور فريدرىك الثاني ، الذي نفاه من روما ، فلجأ إلى ليون ، فأفلست الكنيسة . لجأ البابا إلى التجار « الشطار » مستديناً ديوناً فادحة في مقابل فتوى بإباحة الربا . فأفتى بالفرقة بين ما إذا كان الاقراض بفائدة من أجل الاستهلاك الشخصي وبين ما إذا كان « لتمويل » عمليات

تجارية أو صناعية (استثمار) . فحرم الأولى وأحل الثانية ..
(ريجين برنود « أصول البورجوازية » - وجاك دروز « تاريخ
المذاهب السياسية ») . ولقد جاءت حركة التنوير والنهضة
والعلمانية بعد ذلك فاستغنت عن الكنيسة وكل ما صدر عنها إلا
هذه الفتوى ، فهي ما تزال عندها مقدسة . فهي - على وجه -
جوهر نظام العلمانية الفردي الربوي أو حجر الأساس فيه ، وما
يزال المنافقون في الأقطار العربية يرفعون على دولهم راية
الإسلام ، ويدسّون في دساتيرهم أن الإسلام دين الدولة ، أو
أن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع ، أو ماشاؤوا من صيغ
يصوغونها « رءاء الناس » ثم يبيحون الربا ويرددون فتوى البابا
انوسنت الرابع .

إزاء هذا التعارض بين قانون نابليون والنظام الإسلامي
احتال المستعمرون على الشعب العربي المسلم بأن تركوا له نظامه
الإسلامي في « الأحوال الشخصية » مع أن قانون نابليون ينظم
الأحوال الشخصية أيضاً . وهكذا عرف الشعب العربي المسلم -
لأول مرة في تاريخه الطويل منذ الفتح العربي - ازدواج السلطة
القضائية حين عرف القضاء « الأهلي » والقضاء « الشرعي » .

أما في مجال الجرائم والعقوبات فقد كان النفاق أكثر فُجراً .
أراد المستعمرون أن يوهموا الشعب بأن قانون العقوبات الذي
استعاروه من نابليون يمثل إرادة « ولي الأمر » الشرعي ، فيما هو

مباح له شرعاً من تحديد عقوبات « التعذير » ، على ما يقول بعض المجتهدين . فقدموا قانونهم إلى الشعب في مصر بما جاء في المادة الأولى من قانون الإصدار . تقول المادة : « من خصائص الحكومة ان تعاقب على الجرائم التي تقع على أفراد الناس بسبب ما يترتب عليها من تكدير الراحة العمومية ، وكذلك على الجرائم التي تحصل ضد الحكومة مباشرة ، وبناء على ذلك قد تعينت في هذا القانون درجات العقوبة التي لأولياء الأمر شرعاً تقريرها وهذا بدون إخلال بأي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص بمقتضى الشريعة الإسلامية » . ويعلق أستاذنا د. السعيد مصطفى السعيد فيقول إنهم كانوا « يخشون الفشل في تطبيق القانون الجديد لاختلاف ظروف المجتمع المصري في ذلك العهد عن المجتمع الأوروبي اختلافاً كبيراً ، ولأنه حل محل قوانين ترجع في أساسها لحد كبير إلى أحكام الشريعة الإسلامية مما دعا الشارع إلى أن يبرر إصداره في المادة الأولى » . (شرح قانون العقوبات) وهكذا أصبح الزنا مباحاً ، والخمر مباحاً ، والميسر مباحاً ، والكذب مباحاً . . . في مجتمع أغليته من المسلمين ، بالرغم من أنها محرمات عليهم في النظام الإسلامي .

فلنتأمل وليتأمل معنا من يريد .

العلمانية الثائرة ضد استبداد الكنيسة بتنظيم العلاقات بين الناس ، التي اتخذت من قبول الناس مصدراً لمشروعية أي نظام ، التي ألغت ازدواجية السلطة ، وفدت إلينا فاستبدت بنا شعباً وأرضاً ، وفرضت علينا نظامها فرضاً ، وخلقت الازدواج

في السلطة فنقضت مبادئها نقضاً ، فلماذا ؟ لأن العلمانية ليست مع الدين أو ضد الدين بل هي بوابة نظام فردي (ليبرالي) ربوي (رأسمالي) . وما كان يهم العلمانيين ، ولا يهمهم الآن ، أن نؤمن جميعاً أو نكفر جميعاً ، أن نبني المساجد والكنائس أو نهدمها ، أن نتعدد الزوجات أو لا نتعدد ، أن تكبر العمائم أو تصغر ، أن تطول اللحية أو تقصر ، أن يشيع الفسق أو تشيع التقوى ، أن يتحجب النساء أو يُسفرن . . الخ ، كل هذا مباح في العلمانية لمن يختاره ، ما دام الإسلام كنظام للحياة قد استبعد فأفسح مكاناً لنظامهم . كفاهم عن كل حلال وحرام في كل دين أن أباحوا الربا وجعلوه نظاماً فرضوه . ولقد بدأوا فحدّوا لما أسموه « الفائدة » سعراً عالياً ، وأجازوا استحقاق فوائد على الفوائد ولو تجاوزت أصل رأس المال . ولكن هذا لم يكفهم . فاستصدروا في ٢٤ كانون الثاني/ديسمبر ١٩٠٠ « أمراً عالياً » باستثناء « البيوتات المالية المشتغلة بتسليف النقد على رهونات » (البنوك) من قيد الحد الأقصى للفائدة ، فارتهنوا مصر أرضاً واذلوها شعباً ، وهم يبذرون فيها بذور العلمانية ، ويستنبتون من أبنائها علمانيين ، ولما كان من المحال تخادعة كل الناس كل الوقت ، فقد كان لا بد ، لكي يقبل الناس نظامهم ، من اقناعهم بأن الإسلام دين « الله » ، وليس نظاماً للحياة في « الوطن » وذلك عن طريق دعوة فكرية يقوم بها « دعاة » من العرب المسلمين . وحيداً لو كان الداعية من علماء الدين الإسلامي الذين اعتاد عامة المسلمين أن يستمعوا إليهم

ويثقفوا في صحة ما يقولون ، ليكون « إمام » المذهب العلماني .
وقد كان .

الإسلام واصول الحكم

١٣١ - في منتصف عام ١٩٢٥ نشر في مصر كتاب ، أو على الأصح كتيب ، من تأليف الشيخ علي عبد الرازق - القاضي حينئذ - في محكمة المنصورة الابتدائية الشرعية . يحمل الكتاب عنوان : « الإسلام واصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام » . أثار الكتاب فور نشره زوبعة من الجدل جرفت إليها كثيرا من أصحاب الرأي في مصر وخارج مصر ، وجرّت صاحبها إلى ساحة المحاكمة التأديبية حيث صدر قرار بفصله من عمله (١٧ أيلول / سبتمبر ١٩٢٥) ، بعد أن كُانت هيئة كبار العلماء بالأزهر قد حاكمته وأدانت ما ذهب إليه في كتابه فقصّت بإجماع خمسة وعشرين عالماً من بينهم شيخ الأزهر باخراج المؤلف من « زمرة العلماء » (١٢ آب / اغسطس ١٩٢٥) ، مع أنه لم يكن في الأزهر ، وطبقا لنظامه ، جماعة أو زمرة من العلماء غير هيئة كبار العلماء التي لم يكن الشيخ علي عبد الرازق عضوا فيها . أيا ما كان من أمر ذاك الحكم ، فقد كان الكتاب وصاحبه ، وما يزالان ، حتى اليوم موضوعين للدراسة والجدل في الوطن العربي وخارجه . ولعله من المفيد أن نعرف شيئا عن الاسباب التي أدت إلى أن يكون هذا الكتاب ، ويبقى ، واحداً

من أكثر الكتب التي نشرت في موضوعه باللغة العربية ، إثارة
وجذباً للانتباه عند أي حديث عن العروبة والإسلام .

١٣٢ - نستطيع أن نقطع واثقين بأن مرجع الاهتمام به لم
يكن منذ البداية وحتى الآن أصالة مادته أو عمق بحثه أو سلامة
منهجه . الكتاب متاح الآن لمن يريد أن يرجع إليه . ومن يرجع
إليه تدهشه ، لا شك تدهشه ، ضالة الأصالة الفكرية فيه
وضحالة المادة التي عرضها ، وغياب منهج البحث إلى حدّ
العدم . فهو ، من حيث المضمون العلمي أو الفقهي « أفرغ من
فؤاد أم موسى » كما شاء أن يصفه استاذنا الفقيه الدستوري عبد
الحמיד متولي في كتابه « الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي
للدستور » مشيراً إلى الآية الكريمة : ﴿ وأصبح فؤاد أم موسى
فارغاً ﴾ (القصص : ١٠) .

ولعل مرجع القصور في الكتاب إلى أن مؤلفه قد شغل
نفسه بموضوعه وهو مشهود له بأنه من العلماء في الدين بحصوله
على إجازة « العالمية » من الجامع الأزهر (عام ١٩١١) . وهي
إجازة قد تزكّي الالتفات إلى ما يجتهد فيه من أمور الدين التي
درسها . ولكنه - في مقابل هذا - كان حين شغل نفسه بموضوع
كتابه ما يزال عند مستوى الطلبة المبتدئين في دراسة « أصول
الحكم » . ذلك لأنه ما ان تخرج في الأزهر حتى سافر إلى انكلترا
(عام ١٩١٢) وهناك قضى عاماً كاملاً منقطعاً لدراسة اللغة
الانكليزية ليتمكن بما يحصله منها من الالتحاق بجامعة

اكسفورد . في العام التالي التحق بجامعة اكسفورد طالبا مبتدئا في دراسة « الاقتصاد والعلوم السياسية » . وبعد نحو عام اضطر إلى قطع دراسته والعودة إلى مصر بسبب نشوب الحرب الأوروبية الأولى (عام ١٩١٤) ، فعين بعد عودته قاضيا بمحكمة الاسكندرية الشرعية ، ثم في الأقاليم . قال في مقدمة كتابه : « وليت القضاء بمحاكم مصر الشرعية منذ سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة وألف هجرية (١٩١٥ م) فحفظني ذلك إلى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي . والقضاء بجميع انواعه فرع من فروع الحكومة . وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالا كبيرا . وكذلك القضاء الشرعي ركن من اركان الحكومة الاسلامية ، وشعبة من شعبها ، فلا بد حيثئذ لمن يدرس تاريخ ذلك القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الاول اعني الحكومة في الإسلام » .

إن صح ما قال فكأنه قد شغل نفسه بموضوعه العميق المعقد يوم ان لم يكن قد تجاوز السابعة والعشرين من عمره إذ هو من مواليد عام ١٨٨٨ . وهو عمر أقصر من أن يتيح لصاحبه تحصيل الحد الأدنى من المعارف العلمية والنضج الفكري اللازم للمجتهدين ، إلا أن يكون عبقريا ، ولم يصدر عن الشيخ علي عبد الرازق قبل كتابه ذلك أو بعده فكر مذكور أو بحث منشور حتى نهاية عمره ينهى بأنه كان من العباقرة المبرزين .

على أي حال نعتقد أن المرجع الاساسي للخلل الجسيم في البناء الفكري للكتاب هو جهل الشيخ علي عبد الرازق جهلا يكاد يكون تاما بأصول الحكم . فلما أراد أن يقيس السوابق التي

يعرفها عن التراث الاسلامي إلى مقياس أصول الحكم المفتقد ،
اختلّ القياس وذهب به إلى أحكام لم يقل بها أحد من البشر إلا
هو . من امثلته الفاضحة ما قاله وهو يجادل فيها إذا كان النبي
ﷺ مَلِكاً (يعني حاكماً) أم لا ؟ . قال : « ونحن نريد أن نسأل ،
هل كان له ﷺ صفة غير صفة الرسالة ، بها يصح أن يقال انه أسس فعلا
أو شرع في تأسيس وحدة سياسية أم لا ؟ فالملك في استعمالنا هنا ، ولا
حرج إن سميته خليفة أو سلطانا أو اميرا أو ما شئت فسمه ، معناه الحاكم
على أمة ذات وحدة سياسية ومدنية » . . .

ثم انطلق من قوله هذا ينكر دولة المدينة على عهد الرسول
لأنها « لم يكن لها ميزانية تقيد ارادتها ومصروفاتها (أو) دواوين تضبط مختلف
شؤونها الداخلية والخارجية » ولأن : « غير القضاء أيضا من أعمال
الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن في أيام الرسالة موجودا على وجه
واضح لا لبس فيه » و« إذا نحن تجاوزنا عمل القضاء والولاية إلى غيرها
من الأعمال التي لا يكمل معنى الدولة إلا بها كالعمليات التي تتصل
بالأموال ومصارفها (المالية) ، وحراسة الأنفس والأموال (البوليس) ، وغير
ذلك مما لا تقوم بدونه أقل الحكومات وأغرقها في البساطة ، فمن المؤكد أننا
لا نجد فيها وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئا واضحا ، يمكننا
ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول إنه كان نظام الحكومة النبوية » . ليس
في أي شيء مما قاله الشيخ ما يدخل في « أصول الحكم » .
فالميزانية التي تقيد الإيرادات والمصروفات والدواوين التي تضبط
الشؤون الداخلية والخارجية والمالية وحراسة الأنفس والأموال

(البوليس) ، جميعها مما يدخل في النظم الادارية وليس في النظم السياسية .

ويبدو أن الشيخ علي عبد الرازق لم يكن يعرف أن مقياسه الرئيسي ، الذي اسماء « أمة ذات وحدة سياسية ومدنية » ، لم تعرفه البشرية نظاما قبل القرن الثامن عشر ، ولم تعرفه فكرا قبل القرن السادس عشر . وإن كلمة « الدولة » التي استعملها بلفظها اللاتيني قد اخترعها اختراعا ميكيا فيلي في القرن السادس عشر . وإن الدواوين التي تضبط مختلف الشؤون الداخلية والخارجية والمالية ، لم تنشأ إلا في القرن الثامن عشر ، (ابتداء من ١٧٨٩ في الولايات المتحدة الامريكية ومن ١٧٨٢ في انكلترا) وأن تنظيم القضاء لم يسبق مولد القانون . وأنه طوال القرن الرابع عشر وما بعده بقرنين كانت أوروبا ما تزال تناقش ما إذا كان ثمة ضرورة للقانون أم تكفي حكمة الملك أو الأمير أو فتاوى رجال الدين . وقطعا لم يكن يعرف أن أول تنظيم لديوان يحرس الأموال والأنفس (بوليس) في أوروبا ، كان بمرسوم أصدره ملك فرنسا لويس الرابع عشر في ١٥ آذار/مارس ١٦٦٧ . أما قبل ذلك فإن كل حكام الأرض ، أباطرة أو ملوكا أو أمراء أو كهنة كانوا يحكمون طبقا لأصل واحد من أصول الحكم عبر عنه لويس الرابع عشر حينها قال : « الدولة هي أنا » .

ولو كان الشيخ قد أحاط بالدروس الأولى من علم أصول الحكم ، وهو تاريخ النظم السياسية ، لكان قد عرف أن ما

اعتبره من أصول الحكم لم يكن قد دخل العقل البشري فكرا ،
ولا دخل حياة البشرية نظاماً ، قبل عهد النبوة ، ولا بعده إلا
بقرون طويلة . نحو عشرة قرون .

إن انعدام منهج البحث هو الذي أدى - على الأرجح - إلى
أن يلغى في ذهن الشيخ علي البعد الزمني للأحداث التاريخية ،
فيحجب عن معرفته ظاهرة التطور التي صاحبت تاريخ النظم
السياسية وكل نظم على الإطلاق . فراح يقيس أصول الحكم في
القرن السابع الميلادي على أصول الحكم في القرن التاسع
عشر ، فيرى في الأولى قصورا . ولقد سبق أن عرفنا كيف أن
الامبراطورية التي انشأها الفتح الإسلامي لم تكن في أصول
حكمها وفي نظام إدارتها وفي أسلوب قيادتها وفي طرق اختيار
أولئك القادة إلا نموذجاً لأصول الحكم ونظام الإدارة وأسلوب
القيادة وطرق اختيار القادة في عصر الامبراطوريات (فقرة
٦٢) .

نقول على الأرجح ولا نقطع ، إذ يسدولنا من كتاب
« الإسلام وأصول الحكم » أنه قد أنشئ من أجل الوصول إلى
غاية محددة من قبل ، ولم يكن اجتهاداً فقهياً أو علمياً مجرداً من
بواعث مؤلفه الخاصة فراح ينتقي ما يتفق مع قصده المبيت
ويتجاهل ما كان مفروضاً عليه ألا يتجاهله لو كان يسعى إلى
مجرد الحقيقة .

مثال ذلك أن حديثه قد ساقه سوقاً إلى مواجهة عدة مبادئ هي من أركان أصول الحكم في العصر الحديث ، بل هي أهم أركانه . وهي بعد مبادئ سبق إليها المسلمون عالمهم ، فشغلت علماءهم قبل أن تخطر على بال أي عالم في الأرض بقرون طويلة . أولئك العلماء الذين أخذ عليهم الشيخ علي عبد الرازق أنه « كان واجبا عليهم إذ أفاضوا على الخليفة تلك القوة ورفعوه إلى ذلك المقام وخصّوه بكل هذا السلطان أن يذكروا لنا تلك القوة التي زعموها أنّ جاءته ؟ ومن الذي جابه بها وأفاضها عليه ؟ ولكنهم أهملوا ذلك البحث شأنهم في أمثاله من مباحث السياسة الأخرى » .

نسب إليهم الإهمال ثم قال إن لهم في ذلك مذهبين . المذهب الأول أنّ الخليفة يستمد سلطاته من سلطان الله تعالى وقوته . والمذهب الثاني أنّ الخليفة إنما يستمد سلطاته من الأمة فهي مصدر قوته ، وهي التي تختاره لهذا المقام وتعزله . ولعله أن يكون قد تذكّر حين قال هذا ان المذهب الثاني هو مذهب الخلفاء الراشدين من أصحاب رسول الله ﷺ .

ولقد كانت دراسة هذا المذهب الثاني قميئة بأن تنبه الشيخ علي عبد الرازق إلى أنه امام أهم معضلات علم السياسة وأخطر مبادئ أصول الحكم ، وأن أصحابها لم يكونوا مهملين ، بل كانوا مبدعين ، سابقين إلى الإبداع . كما كانت دراسة هذا المذهب الثاني قميئة بأن تفتح أمام الشيخ علي عبد الرازق أبوابا واسعة إلى معرفة أن خضوع دولة المسلمين على عهد النبوة وما

بعده لقواعد عامة مجردة وملزمة سابقة على الحكم (القرآن) ،
هو سبق إلى ما يسمى الآن « دولة القانون » ، وهو أصل من
أصول الحكم . وأن المساواة بين الأفراد - حاكمين ، ومحكومين
في الالتزام بتلك القواعد ، هو سبق إلى ما يسمى الآن « سيادة
القانون » ، وهو أصل من أصول الحكم . وأن إسناد سلطات
الخلافة (الحاكم) إلى سلطان الأمة هو سبق إلى ما يقال له الآن
« الأمة مصدر السلطات » وهو أصل من أصول الحكم .

لو درس لعرف ، ولكنه لم يدرس ، بل ترك هذا المذهب
الأقرب إلى موضوع كتابه ، وانطلق ينقد المذهب الأول ،
وخصّص جلّ كتابه لهذا النقد . المذهب الأول الذي يقول إن
الخلافة يستمد سلطاته من سلطان الله تعالى وقوّته . أو كما زعم
فقال في موضع آخر : إن ولاية الخلافة كولاية الله تعالى (صفحة
٤) . وهو قول لم يقله أحد ، من أهل السنّة على الأقل . ولم
يدلّل الشيخ على قوله إلا بأبيات من شعر المدائح المبالغ في
نفاقه ، كما كان الشعراء يفعلون . ولم يقل به - على الأقل -
السيد محمد رشيد رضا في كتابه « الخلافة أو الإمامة العظمى »
الذي يبدو أن الشيخ علي عبد الرازق كان معنياً بالردّ عليه
ونقض دعوته . يبدو هذا من تكرار الإشارة إليه في المتن وفي
الهوامش ، ذلك لأن محمد رشيد رضا كان يدعو في كتابه إلى
الخلافة على المذهب الثاني الذي تجاهله مؤلف « الإسلام وأصول
الحكم » ولم يدرسه .

على أيّ حال ، إذا كان الشيخ علي عبد الرازق قد خص المذهب الأول بتقده فقد أفلح . أفلح باحثاً في الميدان الذي أفلح فيه دارسا . فاستطاع حامل إجازة العالمية أن يثبت أن الخلافة ليست منصباً دينياً ، وأن الخلفاء لم يكونوا يستمدون سلطاتهم من سلطان الله تعالى وقدرته . فنقول إنه في عام ١٩٢٥ نشر كتاباً أفلح به في نفي ما لم يثبت قط ، وأدان نظاماً للحكم كان التاريخ قد تحطاه ، وجرد الخلفاء من سلطات لم تكن لهم منذ القرن التاسع الميلادي .

إنها قصة ينبغي أن تُروى لنعرف إلى أي مدى صدق الشيخ فيما روى .

الخليفة والسلطان

١٣٣ - في عام ١٣٩٤ كان بيازيد الاول (رابع قادة الترك من بني عثمان) قد حقق انتصارات كاسحة ضد الروس والبلغار ، وفي المجر والنمسا واليونان ، وحاصر القسطنطينية عاصمة ما تبقى من الامبراطورية البيزنطية ثمانية أشهر حتى أرغم الامبراطور مانويل الثاني على دفع الجزية وإنشاء مسجد في القسطنطينية وتعيين قاض مسلم تكون له وحده ولاية الحكم في المنازعات التي تقوم بين المسلمين من سكانها طبقاً لقواعد الشريعة الإسلامية . أي فرض عليه « الامتيازات » التي تسترّد من السلاطين من بعده ثم تفرض عليهم فرضاً لصالح غير

المسلمين من الرعايا العثمانيين . « وتلك الأيام نداولها بين الناس » (آل عمران : ١٤٠) على أي حال أراد بيازيد أن يتوج تلك الانتصارات بلقب فخيم مثل الذي كان يحمله الحكام الفعليون أيام الخلفاء العباسيين . فأوفد إلى القاهرة من يلمس من الخليفة العباسي أن يمنحه لقب « سلطان الروم » فمنحه إياه .

لم يكن ذاك الخليفة العباسي الذي تلمس منه الألقاب ويمنحها إلا واحدا من الخلفاء « الدمى » الذين كان يختارهم ويعينهم ويعولهم ويعزلهم أو يقتلهم ، حكام مصر من المماليك منذ أن خطر للظاهر بيبرس ، سلطان مصر ، أن يلتقط احد الفارين من بغداد بعد اجتياح المغول لها تحت قيادة هولاكو ومقتل الخليفة المعتصم (عام ١٣٥٨) ، فالتقطه وعينه « خليفة » تحت اسم المستنصر (عام ١٣٦١) . لم يكن ذاك المستنصر يملك من السلطان الا لقبه وكان هو ولقبه ملكا للسلطان ، يأمره فيأتمر مقابل أن يؤويه ويحميه ويعوله وكذلك كان خلفاء المستنصر في دولة المماليك .

كان منصب « الخلافة » قد انفصل تماماً عن منصب الحكم (أو الملك كما يقال في التراث) فلم يكن الخلفاء ، حكاما بل كانوا محكومين . وهكذا لم يكن تلقي بيازيد الأول لقب « سلطان الروم » من الخليفة العباسي يعني إنشاء أو دعم أية علاقة بينها ، لا علاقة شخصية ولا علاقة سياسية ولا علاقة اقتصادية .

والواقع من التاريخ أنَّ الانفصال بين الخلافة والحكم كان قد بدأ منذ وقت قبل الغزو المغولي لبغداد . بدأ بعد ولاية المأمون بقليل . فقد تولى الخلافة بعد المأمون أخوه أبو إسحق الملقب بالمعتصم . (من عام ٨٣٣ حتى عام ٨٤٢ م) . وكان المعتصم قائداً فذاً وفاتحاً مقتدراً . وكان من بين ما ورثه الحرس الخاص لأخيه المأمون المؤلف من جند خراسانيين . فلم يلبث المعتصم أن اضماف إليهم عدداً كبيراً من الأسرى والرقائق الترك ، وكوّن منهم جميعاً فرقة من الفرسان كانوا خير أجناده . وما فتئ عددهم يزداد حتى زاحموا أهل بغداد وأصبحوا مصدر اضطراب فيها ، فانتقل بهم المعتصم إلى مدينة سامراء (عام ٨٣٥) التي أعدت لإيواء الجند خاصة . ولم يكن يدري أنه بهذا الابتعاد عن الشعب قد أصبح تحت رحمة العسكر ، وأن امبراطورية العباسيين قد انتقلت بهذا الانتقال من مرحلة الصمود إلى مرحلة الانهيار ، وأن السلطة لن تعود كما كانت إلى أي خليفة عباسي بعد ذلك .

وقد بلغ هوان الخلفاء بعد ذلك حد أن أصبح تعيينهم وعزلهم أو قتلهم لعبة قادة الجيوش أصحاب سلطة الحكم الفعلية . ولم يكن الاختيار يتبع دائماً قاعدة الإرث ، وإن كان يتبع دائماً أهواء السلاطين . أما عن العزل أو القتل فيكفي أن نذكر أنه فيما بين عام ٨٤٧ وعام ٨٧٠ تولى الخلافة خمسة من العباسيين ، قتل قادة الجيوش أربعة منهم (المتوكل والمستعين

والمعتز والمهتدي) ، ومات خامسهم (المنتصر) بعد ستة أشهر من ولايته ، يقال مسموماً . ومن آيات هوان الخليفة والخلفاء رموز ألقابهم . فحينما عين سلاطين بني بويه الفضل بن جعفر خليفة (عام ٩٤٦) اختاروا له لقب « المطيع » ، فلما قضى عينوا ابنه عبد الكريم ليكون خليفة من بعده (عام ٩٧٤) واختاروا له لقب « الطائع » .

ولقد عاصر المؤرخ العربي ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) مرحلة متأخرة من مراحل الخلفاء الدمى فكتب في مقدمته : « ذهب معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحثاً ، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها ، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس ، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب . والخلافة والمُلك في الطورين ملتبس بعضها ببعض ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب ، وفناء جيلهم ، وتلاشي أحوالهم ، وبقي الأمر ملكا بحثاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركا ، والمُلك بجميع ألقابه ومناجيه لهم وليس للخليفة منه شيء » .

ثم لم يتغير وضع الخلافة على مدى أربعة قرون بعد وفاة ابن خلدون عما كان عليه على مدى أربعة قرون قبل وفاته . ففي العقد الثاني من القرن السادس عشر احتلت جيوش السلطان العثماني سليم الاول سورية وفصلتها عن مصر ، وقد كانتا من قبل موحدتين . ثم زحفت إلى مصر فاحتلت القاهرة عام

١٥١٧ . هناك عَزَلَ السلطان سليم الأول الخليفة المتوكل الثالث آخر خليفة « دمية » من العباسيين وحمله معه إلى القسطنطينية ثم أطلقه ليعود فيموت في القاهرة . ولم يكن سليم الأول ، المنتصر ، في حاجة إلى « بركات » الخلافة ، واستند في كل فتوحاته إلى « حق الفتح » وذلك بالرغم من مشورة علماء القاهرة ومبادرة حاكم مكة إلى ارسال مفاتيح الكعبة إليه . ولا يذكر التاريخ أن أحدا من سلاطين الامبراطورية العثمانية في فترات ازدهارها قد حرص على أن يستند إلى الخلافة لتبرير سلطته .

غير أن لقب « الخليفة » قد عاد إلى الظهور حينما دخلت الامبراطورية العثمانية مرحلة الانهيار نتيجة الحروب المتصلة التي شنها ضدها « الحلف الاوروي الصليبي » واستمرت نحو قرنين . نقول الحلف الأوروي « الصليبي » لأنه تكوّن ابتداء ، على أثر محاولة العثمانيين احتلال فيينا عام ١٦٨٣ ، من روسيا ، والنمسا والبندقية ومالطة وتوسكاني ، ثم « البابا » وانضمت اليه خلال الحروب المجر وبلغاريا واليونان . وكان شعار حروبه الصليبية : اخراج الكفار من اوربا . وقد حدث عام ١٧٧٤ اثناء ولاية السلطان عبد الحميد الاول أن انهزمت الامبراطورية هزيمة نكراء فاملى عليها المنتصرون معاهدة كوشوك (٢١ نيسان/ابريل ١٧٧٤) وبها فرضت الحماية الاوروبية على المسيحيين من رعايا الدولة العثمانية (المادة ٧ من المعاهدة) . ووصف فيها عبد الحميد الاول بأنه خليفة المسلمين تبريرا غير

مباشر للمعنى الصليبي الذي اراد المتصرون اشهاره لستر
مطامعهم الاقليمية .

وما زالت الامبراطورية العثمانية تتدهور وتُسَقَطُ أجزاءها
حتى آلت الولاية إلى عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩) .
وفي عهده فرضت عليه أوروبا المتحالفة معاهدة سان ستيفانو (٣
آذار/مارس ١٨٧٨) التي اقتطعت من جسد الامبراطورية
المريض أغلب الأقاليم الأوروبية ، ثم بدأت اقتطاع أجزاء من
الأقاليم التي تدين أغلبية سكانها بالإسلام : احتلت فرنسا تونس
(عام ١٨٨١) . واحتلت انكلترا مصر (عام ١٨٨٢) ومسقط
(عام ١٨٩٢) والكويت (عام ١٨٩٩) . ودخلت الامبراطورية
مرحلة الاحتضار . وقد أدرك عبد الحميد الثاني منذ بدء ولايته
مخاطر الاستعمار الأوروبي الفتي الذي يهدد الامبراطورية وما
وراءها من أقطار الشرق الآسيوي ، كما أدرك أن ما تبقى من
دولته الامبراطورية عاجز عن صد الغزو الأوروبي ، فأعلن فور
توليّه أنه « خليفة » وأوفد بذلك إلى مصر وتونس والهند
وأفغانستان وأندونيسيا والصين . وكان أول سلطان عثماني يعلن
ذلك رسميا ويدعو إلى مبايعته ، غير أنه من المهم ملاحظة أن
دعوة عبد الحميد إلى مبايعته خليفة لم تكن قائمة على أنه عربي أو
قرشي أو من بيت النبي أو فقيه في الدين ، كما لم تكن دعوة إلى
وحدة المسلمين في دولة تحت رئاسته . وآية هذا أنه وجه دعوته
إلى المسلمين في أقطار مثل اندونيسيا والصين . إنما كان عبد

الحميد يستغيث بالمسلمين ويدعوهم إلى التضامن والتحالف ضد الخطر الأوروبي ، ورأى أن يجتمعوا تحت شعار « الخلافة » . فلم تكن الخلافة التي اعلنها إلا شعاراً لما عرف في التاريخ باسم « الجامعة الاسلامية » . ولم تفلح دعوة عبد الحميد إلا في الهند ، حيث وجد المسلمون الهنود أن في نجاح دعوة الجامعة الإسلامية تحت شعار الخلافة دعماً لنضالهم ضد القهر المزدوج الذي يرزحون تحته : قهر الاحتلال الانكليزي وقهر الاستعلاء الهندوكي ، فنشأت في الهند حركة وحدة إسلامية قوية متمردة على القهر المزدوج باسم « حركة الخلافة » ، ستنتهي فيما بعد إلى استقلال المسلمين بدولة باكستان .

على أي حال لم يفلح عبد الحميد ، وعزل عام ١٩٠٩ وابتداء من ذلك التاريخ عاد الخلفاء العثمانيون ليلعبوا دور « الدمى » تحت سيطرة حزب « الاتحاد والترقي » الذي أسسه في سالونيك (اليونان) طلعت بك ورحمي بك ثم انضم اليهما « بكوات » كثيرون كان من بينهم نيازي وأنور ومصطفى كمال وجمال ، وأشعلوا ثورة ١٩٠٨ التي انتهت بعزل عبد الحميد . ولقد ادّعت جماعة « الاتحاد والترقي » أنهم من دعاة الجامعة الاسلامية ولكن ضد استبداد عبد الحميد : ويرز هذا الادّعاء بقيادة أنور بك في دعوتهم إلى الجهاد « المقدس » خلال الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) ولكن ما أن انهزموا حتى

انقلبوا تركا طورانيين أشد عداوة للإسلام والعروبة من كل من سبقهم .

بعد عزل عبد الحميد تولى محمد الخامس (١٩٠٩ - ١٩١٨) ثم محمد السادس (١٩١٨ - ١٩٢٢) ثم عبد المجيد (١٩٢٢ - ١٩٢٤) ولم يكن أولئك الثلاثة الا « دمي » مجردين تماما من أية سلطة في ظل حكم حزب « الاتحاد والترقي » . وآية ذلك أنه في أول تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٢٢ صدر قرار من حكومة تركيا بإلغاء « السلطنة » ، وبقيت الخلافة لقباً يحمله محمد السادس . وآيته الأخرى أنه في ٢٩ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٢٣ تحولت تركيا إلى جمهورية انتخب لرئاستها كمال أتاتورك ، وبقيت الخلافة لقباً يحمله عبد المجيد إلى أن طرد هو وأسرته والغى لقبه في ٣ آذار/مارس ١٩٢٤ .

وقد ظن الشريف حسين بن علي حاكم الحجاز ، وحليف الانكليز ضد تركيا ، وقائد الثورة العربية عام ١٩١٦ أن ثمة « خلافة » قابلة للبقاء ولو لقباً شرفياً ، فما أن سمع نبأ إلغائها من تركيا حتى أعلن نفسه « خليفة » في ذات الشهر الذي الغيت فيه . ولكن عبد العزيز آل سعود وضع حداً لذلك الظن حين استولى على الحجاز وأسقط « الخليفة » الجديد قبل أن يمضي عام على « خلافته » .

١٣٤ - وهكذا نعرف من التاريخ أن كل الجدل الذي شغل

المسلمين وأحزابهم ومذاهبهم في القرون الأولى حول « الخلافة » وشروط توليها ، وأسلوب اختيار من يتولاها ، ومدى سلطانه على المسلمين ، وسند شرعية ذلك السلطان ، وعلاقتها بالدين والدنيا . . الخ ، كان قد فقد جدواه على مدى عشرة قرون تقريبا سابقة على القرن العشرين . وأنه على مدى تلك القرون الطويلة لم يكن الخليفة ، حيث وجد خليفة ، ولم تكن الخلافة ، حيث وجدت خلافة ، حاكماً . وإنما كان الحاكم هو الأقدر على القيادة ، وكان الحكم امبراطوريا له كل خصائص الامبراطوريات السابقة والمعاصرة على الوجه الذي تحدثنا عنه من قبل (فقرة ٦٢) .

طوال تلك القرون لم يكن لأي خليفة « وحده الأمر والنهي وييده وحده زمام الأمة وتدير ما جل من شؤونها وما صغر . كل ولاية دونه فهي مستمدة منه وكل وظيفة تحته فهي مندرجة في سلطانه . وكل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة من منصبه » كما زعم الشيخ علي عبدالرزاق في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » . ولم يكن صحيحا ما زعمه أيضا من أنه « ما كان لأمير المؤمنين محمد الخامس سلطان تركيا أن يسكن اليوم (يوم ألف كتابه) يلدز لولا تلك الجيوش التي تحرس قصره ، وتحمي عرشه ، وتنفى دون الدفاع عنه » . فحين كتب الشيخ كتابه كان محمد الخامس سجين قصره يلدز بكل معاني السجين بدون جيوش « تنفى دون الدفاع عنه » .

متى؟

١٣٥ - أراد الباحث المدقق د. محمد عمارة دراسة كتاب «الاسلام وأصول الحكم» فردّه إلى الملابس السياسية لصدوره. وهذا منهج علمي صحيح. فليس ثمة أي شيء قابل للتقويم الصحيح بعيدا عن ظرفه التاريخي. ولقد استطاع الدكتور عمارة، بدقته المعهودة، أن يقدم لقراء دراسته مجموعة تكاد تكون وافية من الوثائق المتصلة «بالملاسل السياسية لصدور الكتاب»، وأن يستخلص منها نتائج محكمة الصلة بتلك الوثائق انتهت إلى أن الشيخ علي عبد الرازق اتخذ من كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سلاحا يناهض به النظام الملكي عامة، والملك فؤاد (ملك مصر في ذلك الوقت) خاصة، من خلال مناهضته للخلافة التي كان يطمح الملك في توليها ويرشحه الانكليز لولايتها. كما استطاع أن يلفت القارئ إلى سبب الاهتمام البالغ الذي صاحَبَ وتلا صدور الكتاب، وانتهى إلى أن تعرّض المؤلف للمحاكمة على رأي ابداه، قد فجّر قضية حرية الفكر واستفز الليبراليين الذين لم يدافعوا عن آراء المؤلف، بل دافعوا عن حرّيته في إبداء رأيه.

كل هذا يمكن أن يكون استنتاجا مقبولا إذا اقتصر البحث على السؤال: متى نشر الشيخ علي عبد الرازق كتابه؟ ولكن السؤال الأهم بالنسبة إلى حديثنا على الأقل هو: متى كتب الشيخ علي عبد الرازق ذاك الكتاب؟ ذلك لأن الباعث على كتابته

لا بد أن يكون متحققا قبل الكتابة أو اثناءها بصرف النظر عن تاريخ النشر. دراسة د. عمارة لم تتسع للإجابة عن هذا السؤال، فلعله أن يعود إليه. ولعله حينئذ أن يولي بعضا من جهده ما لاحظناه عن تاريخ نشر الكتاب أول مرة. فالتداول، ويكاد يكون مسلما، أن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» قد نشر لأول مرة عام ١٩٢٥ (نيسان / أبريل - أيار / مايو ١٩٢٥) ولم يُعدّ نشره بعد تلك السنة إلا عام ١٩٦٦ عن دار مكتبة الحياة في بيروت، ثم في مجلة «الطليعة» القاهرية عام ١٩٧٣. لعلهم يعنون بذلك الطبعات العربية لأن ذلك الكتاب نشر باللغة الانكليزية في آب / أغسطس ١٩٢٨.

مع ذلك، فقد لاحظنا أن الطبعة التي نشرت عام ١٩٢٥ قد كتب على غلافها الأصيل أنها «الطبعة الثانية». . وأن الكتاب في طبعته الثانية هذه قد تضمن حديثا عن السلطان محمد الخامس الذي تولى السلطة العثمانية ما بين عام ١٩٠٩ وعام ١٩١٨. وقد أضاف المؤلف في هامش الصفحة ٢٥ حيث جاء ذاك الحديث قوله: «كتبنا ذلك يوم كانت الخلافة في تركيا وكان الخليفة محمد الخامس». ولم تجر العادة على مثل هذه الاضافات في الطبعة الأولى من أي كتاب لانعدام ضرورة الاحتفاظ بأصل ما جاء في المتن ما دام لم ينشر، ولا مكان تصحيحه. نضع هذه الملاحظة امام الباحثين وعلى رأسهم د. عمارة، لأن الملابس التي سبقت نشر الكتاب، وخاصة الحرب الأوروبية الأولى التي نشبت عام

١٩١٤ وانتهت عام ١٩١٨، وكانت الخلافة العثمانية تقف فيها موقف العدو المقاتل ضد الانكليز وحلفائهم، والثورة العربية التي اشتعلت عام ١٩١٦ ضد دولة الخلافة العثمانية بتحريض من الانكليز وحلفائهم، ومحاولات التمرد في الهند ضد الاشتراك في حرب ضد الخلافة، والعلاقة الوثيقة التي كانت قائمة بين أسرة عبد الرازق والحزب الذي ينتمون اليه بالانكليز، والشك في أن يكون الكتاب مناهضة للملك فؤاد الذي لم يصبح ملكاً إلا في ١٥ آذار/ مارس ١٩٢٢، ووقوف الزعيم سعد زغلول قائد ثورة ١٩١٩ التحررية، وبالتالي، العدو ورمز العداء الوطني للانكليز والملك فؤاد ضد الكتاب وصاحبه، وما هو معروف من استخدام الأسلحة الفكرية في الحروب انتصاراً لأهداف المتحاربين، وما قاله الشيخ علي عبد الرازق في كتابه من أنه كتبه مجزأً وعلى فترات متباعدة في ظروف صعبة. . . كل هذا مجتمعاً يوحي إلينا بأن بعض الفصول حادة النبرة، المناهضة للخلافة، وبيان انعدام أساسها الديني، وقطع علاقتها بالإسلام، وإرجاع كل ما أصاب الشعوب من هزائم وتخلف إليها، ربما يكون قد كتب لخدمة المجهود الحربي للانكليز وحلفائهم في ميدان الدعاية. إن صح هذا الایحاء فلا بد أن تكون فصول هذا الكتاب قد نشرت بلغة غير اللغة العربية بين المسلمين في بلاد كان يهم الانكليز ارضاء ضمائرهم الدينية وهم يقدمونهم وقوداً في حرب ضد دولة الخلافة العثمانية. ونعتقد - غير جازمين - أن الشيخ علي

عبدالرازق كان يعرف أن بعض ما كتبه من فصول في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» قد سبق نشرها، فكان لا بد له من أن يسمي طبعة ١٩٢٥ الطبعة الثانية، وأن يحتفظ بأصل النص الذي نشر بدون تغيير ثم يضيف إليه في الهامش ما يتبّه إلى أنه كلام قديم .

نقول بعض الفصول لأن الكتاب قد تضمن إشارات إلى كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» للسيد محمد رشيد رضا وقد نشر عام ١٩٢٢، وإلى «رسالة الخلافة وسلطة الأمة» التي وضعها المجلس الوطني التركي ونشرت باللغة العربية عام ١٩٢٤، وإلى كتاب السير توماس آرنولد عن «الخلافة» الذي صدر عام ١٩٢٤ أيضاً، مما يدل على أن ثمة ما أضيف إلى ما كان قد كتب أو نشر أولاً...

ونختتم هذه الملحوظة بمثل ما كان يحتم به اسلافنا ما يقولون فنقول: «والله أعلم» .

١٣٦ - سواء أثبتَ المزيد عن البحث صحة ما لاحظناه أو لم يثبت، فإن الثابت لدينا بدون حاجة الى مزيد من البحث أننا إذا استبدلنا بالملابس السياسية في مصر الملابس السياسية في أقطار المسلمين، أو أقطار الشرق عامة، ورددنا كتاب «الإسلام وأصول الحكم» إلى تلك الملابس العريضة والتي شملت مصر ضمن أقطار أخرى فإننا نستطيع أن نقول باطمئنان إن الكتاب

كان إعلاننا لموقف معادٍ لحركة التحرر من الاستعمار الأوروبي التي عمت دول الشرق واطّار المسلمين، وغذاها بأفكاره وحركته الثائر العظيم جمال الدين الأفغاني وتلاميذه من بعده. وهو موقف كان - موضوعيا - في خدمة الاستعمار الأوروبي بصرف النظر عن نوايا صاحبه. وإن كان انتهاء أسيرة الشيخ علي عبد الرازق إلى مدرسة حزب الأمة الذي نشأ في مصر عام ١٩٠٧ لتأييد الاحتلال والتعاون مع الموظفين الانكليز لا يقدم مبررات لترجيح حسن نوايا الشيخ علي (كان حسن باشا عبد الرازق والد الشيخ علي وكيلاً لحزب الأمة عند انشائه).

١٣٧ - لو اقتصر أمر الشيخ علي عبد الرازق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» على ما قدمنا لأمكن الاستغناء عنه وعن الحديث عن كتابه في حديثنا عن العلمانية والنفاق العلماني. ولكنّ الكتاب قد انطوى على ما هو أكثر خطورة من مناهضة الخلافة. بل إن الأقرب إلى التقويم الصحيح أن يقال إن صخب الحديث عن الخلافة في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» كان فرصة اصطنعها مؤلفه ليدسّ فيه أفكارا مناهضة للإسلام ذاته. وهذا سبب احتفاظ الكتاب ومؤلفه باهتمام الكثيرين حتى الآن. فهذا رجل يحمل إجازة العالمية من أعرق الجامعات الدينية (الأزهر)، ويتولّى منصب القضاء الشرعي حيث يُحتكم إليه في أمور من الأحوال الشخصية للمسلمين، فيقضي فيها طبقاً لمبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية، فمن ذا الذي سيشك في علمه بالدين؟. إنه غطاء

كثيف، مثالي الكثافة، لستر الأفكار المناهضة للإسلام. وليس على الذين يريدون أن يناهضوا الإسلام باسم «العلمانية» إلا أن يُشيدوا بالشيخ وأن يتخذوا من كتابه مرجعاً وهم آمنون من الاتهام بالنفاق.

ماذا قال الشيخ؟ . . لا بشأن الخلافة ولكن بشأن الإسلام.

١٣٨ - تعرض الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» لثلاثة موضوعات. الموضوع الأول، هو الخلافة وعلاقتها بالإسلام. ولقد خصص لهذا الموضوع الكتاب الأول وانتهى فيه إلى أن الخلافة مُلك وليست وظيفة دينية. ولقد كان هذا كافياً لو أنه لم يُرد غايةً أبعد من نفي علاقة الخلافة بالإسلام. ولكننا نراه يمهّد في نهاية حديثه عن هذا الموضوع للحديث عن موضوع ثانٍ. فيقول: «معاذ الله، لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذي كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا بصنف من الأمراء» (ص ٣٨)، مؤكداً المعنى الذي عبر عنه قبل قوله هذا حين قال: «إن يكن الفقهاء أرادوا بالامامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة، كان صحيحاً ما يقولون من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع: مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورى، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية» (ص ٣٥).

المسألة إذن ليست مسألة نفي العلاقة بين الخلافة

والإسلام، ولكن المسألة التي كان يريد الشيخ علي عبدالرازق أن ينفيها هي مسألة العلاقة بين الإسلام والحكم مطلقاً، بصرف النظر عن نوع الحكومة وصنف الحاكمين ونظام الحكم. ولم يكن حديثه الصاخب عن الخلافة إلا تمهيداً لهذا النفي. غير أنه لكي يستطيع أن ينفي العلاقة بين الإسلام والحكم، كان لا بد له أن يواجه مرحلة تاريخية كان الرسول ﷺ حاكماً فيها. فكانت هذه المواجهة هي الموضوع الثاني الذي خصص له الكتاب الثاني وتعرض له تحت عنوان «الحكومة والإسلام».

في هذا الكتاب الثاني يقرّ الشيخ علي عبدالرازق بأن قد كان الرسول يمارس بعض ما يمارسه الحكام، هو يضرب لذلك أمثلة من الجهاد والغزو وما يتعلق «بالشؤون المالية من حيث الإيرادات والمصروفات، ومن حيث جمع المال من جهاته العديدة (الزكاة والجزية والغنائم الخ) ومن حيث توزيع ذلك كله بين مصارفه» وتعيين الأمراء على الأمصار والفصل في المنازعات... ويضيف أن كل هذا قد حمل ابن خلدون على القول بأن الإسلام شرع تبليغي وتطبيقي ثم يعقب قائلاً: «لا نرى لذلك القول دعامة ولا نجد له سنداً، وهو على ذلك ينافي معنى الرسالة ولا يتلاءم مع ما تقضي به طبيعة الدعوة الدينية» (ص ٥٧).

ويقدم لرأيه بما لاحظته من قصور في دولة المدينة فيقول: «فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه تعيين القضاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي

قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا ولماذا؟ نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للنظر كأنه إيهام أو اضطراب أو نقص، أو ما شئت فسمه، في بناء الحكومة أيام النبي ﷺ وكيف كان ذلك وما مبرره؟ (ص ٥٧).

وبما قرره من أن الرسالة «تستلزم لصاحبها نوعا من الكمال الحسي» و«التميز الاجتماعي» و«نوعا من القوة التي تُعده لأن يكون نافذ القول» و«سلطانا أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين بل أوسع مما قد يكون بين الأب وابنته» وأنه «يتصل بالأرواح التي في الأجساد ويتزع الحجب ليطلع على القلوب التي في الصدور» و«حق الاتصال بكل نفس اتصال رعاية وتدبير وحق التعريف لكل قلب تعريفا غير محدود»... وان كل هذا وأكثر منه قد اجتمع للنبي ﷺ، لينتهي الى القول: «من أجل ذلك كان سلطان النبي ﷺ بمقتضى رسالته سلطانا عاما، وأمره في المسلمين مطاعا، وحكمه شاملا، فلا شيء مما تمتد اليه يد الحاكم إلا وقد شمله سلطان النبي ﷺ، ولا نوعا مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي ﷺ، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي ﷺ، على المؤمنين. وإذا كان العقل يجوز أن تتفاوت درجات السلطان الذي يكون للرسول على أمته فقد رأيت أن محمدا ﷺ أحق الرسل عليهم السلام بأن يكون له على أمته أقصى ما يمكن من السلطان ونفوذ القول. قوة النبوة وسلطان الرسالة ونفوذ الدعوة الصادقة قدر الله تعالى أن تعلق على دعوة الباطل وأن تمكث في الأرض» (ص ٦٨).

إذن فقد «كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم» (ص ٨). أو أنه عليه السلام كان «زعيمًا» كما قال.

وماذا بعد أن مات محمد؟

١٣٩ - هنا يصل الشيخ علي عبدالرازق إلى الموضوع الثالث الذي طال تمهيده للوصول إليه وهو علاقة الإسلام بالحكم، وقد انقضى عهد الرسالة وانقطع تاريخ الخلافة. وهو بعد الذي يهم المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم.

قال: «الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري وهدايته، إلى ما يُدّنيه من الله جل شأنه ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التي اعدّها الله لعباده الصالحين» (ص ٧٦). أما الأغراض الدنيوية فقد «دخل الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم واهواؤهم ونزعاتهم» (ص ٧٩).

«وربما أمكن أن يقال إن تلك القواعد والآداب والشرائع التي جاء بها النبي عليه السلام للأمم العربية ولغير الأمم العربية أيضاً كانت كثيرة، وكان فيها ما يمس إلى حد كبير أكثر مظاهر الحياة في الأمم فكان فيها بعض أنظمة العقوبات، والجيش، والجهاد، والبيع، والمدائنة، والرهن، وآداب الجلوس، والمشى، والحديث، وغير ذلك... ولكنك إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم

يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من أنظمة الدولة المدنية ، وهو بعد إذا جمعت لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم للدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين .

إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ، ولمصلحة البشر الدينية لا غير . وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا ، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي اليه ولا ينظر اليه الرسول » (ص ٨٤ - ٨٥) .

إن «الدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من اغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فيها من عقول ، وحبانا من عواطف وشهوات ، وعلمنا من اسماء ومسميات . هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولا وأهون عند رسل الله تعالى من أن يشتغلوا بها وينصبوا لتدبيرها » (ص ٧٩) .

١٤٠ - هذا ما قاله او اراد أن يقوله الشيخ علي عبدالرازق في كتابه «الاسلام وأصول الحكم» ولقد انكرنا عليه من قبل علمه بأصول الحكم . ومن قبلنا انكر عليه سعد زغلول علمه بالإسلام . نقل الينا د . محمد عمارة عن مصدره ما قاله سعد زغلول حينما سئل عن رأيه في الكتاب انه قال : «لقد قرأته بإمعان لأعرف مبلغ الحملات عليه من الخطأ والصواب فعجبت أولاً كيف يكتب عالم ديني بهذا الاسلوب في مثل هذا الموضوع . وقد قرأت كثيراً للمستشرقين

ولسواهم فيما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبدالرازق. . . لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته، وإلا فكيف يدّعي أن الإسلام ليس مدنياً، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ فأية ناحية من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع والإجارة أو الهبة أو أي نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئاً من هذا في الأزهر؟ أو لم يقرأ أن امماً كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عقوداً طويلة كانت انقضت العصور؟ وإن عا لا تزال تحكم بهذه القواعد وهي آمنة مطمئنة؟ فكيف لا يكون الإسلام ديناً مدنياً ودين حكم؟ وأعجب من هذا ما ذكره في كتابه عن الزكاة؛ فأين كان هذا الشيخ من الدراسة الدينية الأزهرية؟».

ثم أضاف سعد زغلول: «... والذي يؤمني حقاً أن كثيراً من الشبان الذين لم تقو مداركهم في العلم القومي، والذين تحملهم ثقافتهم الغربية على الإعجاب بكل جديد، سيتحيزون لمثل هذه الأفكار، خطأ كانت أو صواباً، دون تمحيص ولا درس، ويجدون تشجيعاً على هذا التحيز فيما تكتبه جريدة (السياسة) وأمثالها من الثناء العظيم على الشيخ علي عبدالرازق ومن تسميتها له بالعالم المدقق والمصلح الإسلامي والأستاذ الكبير. . . الخ. وكم وددت أن يفرق المدافعون عن الشيخ بين حرية الرأي وبين قواعد الإسلام الراسخة التي تصدى كتابه لهدمها. . .».

هكذا تكلم سعد زغلول قائد ثورة ١٩١٩ التحريرية، والمستشار في القضاء العالي، ورجل القانون، المحامي الضليع،

وإن لنا تعقياً.

دين للدنيا

١٤١ - إن الفكرة الأساسية التي أنشأ علي عبد الرازق كتابه من أجل بثها (بعد أن كتب ما كتب عن الخلافة) هي أن الإسلام شرع تبليغي وليس شرعاً تطبيقياً. وكل ما جاء في الكتاب غير هذا هو محاولات لمساندة هذه الفكرة وإثباتها. من هنا يكون القول الفصل في موقف مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» غير متوقف على حجم الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام. هذا مردود بأن الإسلام لم يأت بجميع الشرائع والقواعد والآداب اللازمة لتنظيم كل أوجه الحياة البشرية في زمان معين في مجتمع معين. ذلك لأن الإسلام كما هو (بدون مذاهب)، قد جاء للبشر في كل زمان ومكان. ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨). ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (سبأ: ٢٨). وما كان له أن يكون كذلك لو لم يكن ما جاء به من شرائع وقواعد وآداب مقصوراً على أصول ما يحقق مصالح الناس من حيث هم ناس بدون قيد من الزمان والمكان. أما ما دون ذلك من شرائع وقواعد وآداب تقتضيها مصالح الناس المتغيرة المتطورة تبعاً للتغير في المكان والتطور في الزمان، فقد تركها الإسلام لأصحاب المصلحة فيها يضعونها على الوجه الذي يتفق مع مصالحهم المتغيرة المتطورة على هدى ما

جاء به الإسلام في القرآن؛ فإن جاءت محققة لمصلحة الجماعة أصبحت جزءاً من شرائع الإسلام في هذه الجماعة. قال تعالى: ﴿وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله، لكل أجل كتاب﴾ (الرعد: ٣٨) أي لكل زمان أحكام. وقال تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (المائدة: ٤٨) أي لَوَحَّد شرائعكم وقواعدكم وآدابكم. وقال تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ (البقرة: ١) أي أن ما جاء في القرآن من شرائع وقواعد وآداب ملزمة تهدي الناس إلى أفضل الشرائع والقواعد والآداب التي يحتاجون إلى وضعها ولم ترد فيه نصاً. ومن هنا كان الاجتهاد المذهبي مشروعاً إسلامياً في حدود عدم المساس بما جاء في القرآن محكماً، وقد تحدثنا عن هذا تفصيلاً حين تحدثنا عن النظام الإسلامي (فقرة ٧٦) لا يتوقف القول الفصل في موقف مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، إذن، على حجم الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام ونسبتها إلى الشرائع والقواعد والآداب السائدة في المجتمعات الحديثة؛ إنما يتوقف القول الفصل في موقف الشيخ علي عبدالرازق على ما إذا كان يرى أن ما جاء به الإسلام من شرائع وقواعد وآداب ملزم للمسلمين في ممارسة حياتهم الدنيا أم غير ملزم. وما هو مصدر الإلزام، إن وجد. نقول ملزماً ونعني الدلالة القانونية (الحقوقية) لكلمة الإلزام أي نفاذها في حياة المسلمين بدون توقف على إرادتهم وإيقاع جزاء دنيوي أيضاً على مخالفتها. إن يكن ملزماً فالإسلام قد وضع للحياة في الدنيا قواعد سلوك يتميز بها عن

غيره من الأديان ويميز بها حياة المسلمين دون غيرهم، فهو «دين للدنيا»، إن صح هذا التعبير. أما إذا لم يكن مُلزمًا فالإسلام دعوة روحية تصوغ العلاقة بين الله وعباده، من اتبعها كسب ثواب الآخرة، ومن خالفها نال جزاءه في الآخرة ولا شأن لها بحياة المسلمين.

ولقد أجاب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» بما يعني صراحة أن ما جاء به الإسلام من شرائع وقواعد وآداب غير ملزم للمسلمين في ممارسة حياتهم (بالمعنى الذي حددناه لكلمة الإلزام). مع ملاحظة أنه لم يكفر بالله ولم يمحذ رسالة محمد ولم ينكر أن الإسلام قد جاء بشرائع وقواعد وآداب، قلت أو كثرت. اجاب بأنها غير ملزمة على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول، بإخراج الحياة وأغراضها وسبل ممارستها من دائرة العناية الإلهية. وذلك بما قاله من أن «الدنيا من أولها لآخرها، وجميع ما فيها من أغراض وغايات... هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولاً، وأهون عند رسل الله تعالى من أن يُشغَلوا بها وينصبوا لتدبيرها» (صفحة ٧٩). وهو ما يعني صراحة أن الله سبحانه وتعالى لم يشأ أن تكون الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام ملزمة للمسلمين في شؤون حياتهم الدنيا. ولم يرسل الرسل إلى الناس من أجل هذا. وبالتالي فإن الناس أحرار في أن يلتزموا في حياتهم ما أبلغتهم الرسل أو لا يلتزموا بدون جزاء في

الدنيا في الحالتين. وذلك واضح من إنكاره على ابن خلدون قوله إن الإسلام تبليغي وتطبيقي معا.

الوجه الثاني، بما قاله من أن مصدر التزام المسلمين بتلك الشرائع والقواعد والآداب في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كان كماله الحسي وقوته الروحية وهيته وسلطته على النفوس. أي أن المسلمين في عهده عليه السلام كانوا يلتزمون خضوعاً لزعامته وطاعة لشخصه، وليس لأنها ملزمة في حد ذاتها. وهو يعني أنها، بعد وفاة الرسول وتمام الرسالة، لم تعد ملزمة لهم لانقضاء مصدر قوة الإلزام فيها.

الوجه الثالث، بما قاله من أن الله قد خلّى بين الحياة الدنيا وبين الناس « وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم » لأنها « أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول وحبانا من عواطف وشهوات ». وهو يعني أن المسلمين غير ملزمين في ممارسة حياتهم إلا بما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم وعواطفهم وشهواتهم، سواء اتفق مع ما جاء به الإسلام من شرائع وقواعد وآداب أم لم يتفق.

١٤٢ - لقد قال الشيخ علي عبدالرازق شططا، وأخطأ فيما قال على كل وجه ساند به مذهبه.

أما عن الوجه الأول، فقد ادعى على الله سبحانه وتعالى،

بما ليس له به علم، أعني هوان الدنيا بمن فيها من بشر وما فيها من حياة. ادعى الهوان وادعى مدى الهوان. وهو مدخل مفتوح إلى إنكار الخلق والأديان جميعاً، ولا نزيداً ولقد قرأ الشيخ علي قوله تعالى: ﴿واعلموا أن الله غني حميد﴾ (البقرة: ٢٦٧) و﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾ (آل عمران: ٩٧) و﴿إن تكفروا انتم ومن في الأرض جميعاً فإن الله لغني حميد﴾ (إبراهيم: ٨) و﴿له ما في السموات وما في الأرض، وإن الله هو الغني الحميد﴾ (الحج: ٦٤) و﴿ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه، إن الله لغني عن العالمين﴾ (العنكبوت: ٦) و﴿ومن يتول فإن الله هو الغني الحميد﴾ (الحديد: ٢٤) . . . الخ.

ويبدو أنه قد اراد أن يفهم من هذه الآيات أن استغناء الله تعالى عن الدنيا ومن فيها وما فيها يعني أنها أهون عنده سبحانه من أن يرسل إليها رسلاً، وأهون عند رسله من أن يشغلوا بتدبير أغراضها. وهو فهم غير بريء من الخطأ الجسيم المتعمد أو غير المتعمد.

ذلك لأن الشيخ علي عبدالرازق قد قرأ أيضاً قوله تعالى الذي لا يكتفي بالإيمان إلا مقروناً بالعمل الصالح في نحو سبعين آية من آيات القرآن تردّد فيها جميعاً معنى قوله تعالى ﴿من آمن بالله واليوم الآخر وعمل عملاً صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم﴾ (البقرة: ٦٢). وقرأ نحو ثمانين آية من آيات القرآن تدل على عناية الله بما يعمل البشر، وتكرر إبلاغهم بمعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ (البقرة: ٧٤).

لا شك في أن مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» قد قرأ تلك الآيات وأكثر منها بحكم أنه ما كان له أن يتسبب إلى الجامعة الأزهرية بغير حفظ للقرآن. كما لا يمكن أن يُنسب إليه الجهل بأن مجال العمل الصالح وغير الصالح هو الحياة الدنيا. فلا نعرف كيف فاته أن استغناء الله سبحانه وتعالى عن إيمان الناس أو كفرهم وعن أعمالهم، وعن الحياة الدنيا جميعاً، مع عدم اكتفائه بالإيمان بديلاً عن العمل الصالح في الدنيا، وتحذير المسلمين بأنه يراقب أعمالهم ولا يغفل عنها. كل هذا معاً، يعني أن كل الأديان والرسول وما جاؤوا به من شرائع وقواعد وآداب إنما هو لصالح الناس في حياتهم الدنيا، وهو ما يناقض وينقض ما زعمه المؤلف عن هوان الدنيا عند الله وعند رسوله.

أما عن الوجه الثاني فإن كل ما سطره الشيخ علي عبدالرازق من صيغ بلاغية في تعظيم رسول الله ﷺ وكل ما أقر به لشخصه الكريم من كمال حسني وقوة روحية وسلطان على نفوس المسلمين لتبرير التزامهم في حياته بما «أخذ به النبي المسلمين» (تأمل التعبير!!) لا يخفى تجاهله الإجابة عن سؤال حاسم: هل كانت الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام ملزمة للرسول نفسه، مثله في هذا مثل باقي المسلمين، أم لا؟... إن المصدر الأساسي للشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام هو القرآن. فهل كان النبي مع المسلمين جميعاً، مأخوذين بما جاء في القرآن من شرائع وقواعد وآداب، أم أن

النبي هو الذي أخذ بها المسلمين كما اختار ان يقول الشيخ علي عبدالرازق؟

لا شك في أن مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» قد قرأ قوله تعالى ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ (الأنعام: ١٤) وقوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨) كما قرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٧٩). وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ، وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غُلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ١٦١). وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَطْعَمِ الْكَاافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا. وَاتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (الأحزاب: ١، ٢) وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجناثية: ١٨). فكيف لم يدرك الشيخ حامل إجازة العالمية من الأزهر أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يأخذ المسلمين بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام، بل كان هو، وهم جميعا، مأخوذين بها، وبالتالي فإن مصدر قوة الإلزام فيها لم يكن شخصه وطاعة المسلمين له، بل قوة فوق شخصه وأشخاصهم هي قوة الله الذي به يؤمنون. وإن طاعتهم الرسول كانت التزاما بأمر الله بطاعة الرسول. كيف لم

يدرك الشيخ أنّ الرسول مبلغ رسالة، وأنّ مصدر القوة الملزمة في الرسالة ليس من يبلغها ولكن من يرسلها؟

أما عن الوجه الثالث، وهو حرية الناس في أن يتبعوا ما تهديهم اليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم وعواطفهم وشهواتهم فهو قول لم يسبق إليه أحد من البشر إلا الكاتب الألماني «الفوضوي» ماكس شتينر في كتابه «الإنسان الأحد»، الذي نشره في منتصف القرن التاسع عشر. ولو كان الشيخ علي عبدالرازق قد قرأ حقاً ما كتبه المفكران الإنكليزيان هوبز ولوك اللذان أشار إليهما في كتابه، لكان قد عرف أن حرية الناس في أن يتبعوا ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم... الخ، تؤدي إلى صراع الأفراد مما يستوجب أن يتنازل كل فرد عن بعض حريته ليعيش الناس في سلام، وقد تنازلوا فنشأت الشرائع كما قال هوبز في كتابه «العقلاء» (عام ١٦٥١)، وأنه بالرغم من كل مميزات تلك الحرية فإن الجنس البشري قد تنازل عنها حتى لا يحتكم الناس فيه إلى القوة، واستبدلوا بها الاحتكام إلى الشرائع والقوانين كما قال لوك في كتابه «رسالتان في الحكم» (عام ١٦٩٠) ولو كان قد قرأ أي كتاب ولو من كتب المبتدئين في دراسة «أصول الحكم»، لعرف أنه لم يحدث في تاريخ البشرية أن وجد مجتمع يتبع الناس فيه ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم... الخ بدون شرائع أو قواعد أو آداب. أو لعله قد قرأ، ولكنه لم يشأ

أن يضعف حجته فلم يذكر .

١٤٣ - ذلك لأن الواقع من أمر هذه الحياة الدنيا أن الناس يعيشون فيها جماعات جماعات . أسراً أو عشائر أو قبائل أو شعوباً أو أمماً . وهو واقع ثابت في الزمان والمكان . لم يحدث قط أن وجد انسان مقطوع الصلة بغيره . لم يوجد قط ، ولا يمكن أن يوجد ، ذلك الفرد المفرد المتفرد بحياته .

والأفراد في المجتمع ، أي مجتمع ، يختلفون في « عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهوائهم ونزعاتهم وعواطفهم وشهواتهم » بل إن منهم أطفالاً ليس لهم عقول ولا علوم ولا مصالح ولا أهواء ولا نزعات ولا عواطف ولا شهوات « يهتدون بها . هذا الاختلاف لا يسمح باتساق أو تطابق ما يريده كل الناس في أي مجتمع بدون إكراه بعضهم بعضاً . فلإن أخلي بينهم وبين ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم . . . الخ ، تنازعوا فتصارعوا فاقتتلوا فكان هلاك بعضهم أو هلاكهم جميعاً . من أجل حفظ الناس من مخاطر هذا الهلاك كانت الشرائع والقواعد والآداب التي تفرض على سلوك الأفراد في أي مجتمع قواعد ملزمة لا يجوز خرقها ، وتوقيع جزاء على هذا الخرق ، أو محاولته ، يبقيا نافذة أبداً .

من الذي يضع هذه الشرائع والقواعد والآداب ؟ لم يقدم تاريخ البشرية جواباً واحداً عن هذا السؤال . فقد عرفت البشرية المشرع رب الأسرة ، والمشرع شيخ العشيرة ، والمشرع

رئيس القبيلة ، والمشرع الملك ، والمشرع الكاهن ، والمشرع أقلية الشعب ، والمشرع أغليته ، كما عرفت الشرائع الدينية . وإنما قدم تاريخ البشرية جواباً واحداً عن السؤال : هل لا بد لكل مجتمع من شرائع وقواعد وآداب ؟ فقال : نعم .

الشرائع والقواعد والآداب إذن ضرورة اجتماعية . ضرورة بمعنى أن الاستغناء عنها محال . واجتماعية بمعنى أنها ترد على العلاقات بين الأفراد وليست تنظيماً لسلوك فرد بدون علاقة مع غيره وهو محال أيضاً .

إن هذه البدهية على أكبر قدر من الأهمية بالنسبة إلى فهم الموقف العلماني من الإسلام فهماً صحيحاً . ذلك لأن الدعوة العلمانية مطروحة على المسلمين كما لو كانت دعوة إلى الاختيار بين الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام وبين حرية المسلمين في أن يتبعوا ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم الخ . وهو طرح مغالط أو مغلوط . لأن أول ما سيهتدي إليه المسلمون ، حين يتركون « أحراراً في تدبير حياتهم على ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم » ، هو أن يضعوا لأنفسهم شرائع وقواعد وآداب ملزمة لهم جميعاً .

جوهر الدعوة العلمانية في مجتمع من المسلمين كما نراه هو أن تستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام شرائع وقواعد وآداب وضعية . فإذا لاحظنا أن الإسلام قد ترك

المسلمين أحراراً في أن يضعوا لأنفسهم ما تهديهم إليه عقولهم من شرائع وقواعد وآداب في تلك المجالات الواسعة المتغيرة المتطورة التي لم يُلزمهم الإسلام فيها بقاعدة وردت في نص محكم فلما نعرف بسهولة أن المقصود من الدعوة العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن نستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاءت بها آيات محكمات في القرآن شرائع وقواعد وآداب وضعية . أي في جملة واحدة : تعطيل الشرائع والقواعد والآداب الإسلامية واستبعادها من حياة المسلمين . لا يقول كثير من أصحاب دعوة العلمانية في الوطن العربي كل هذا قولاً صريحاً كما فعل الشيخ علي عبد الرزاق ، ولكنهم يحتالون للوصول إليه احتيالاً ، رثاء المسلمين ، ولهذا أسميناه نفاقاً .

١٤٤ - ومع هذا فإن قولنا هذا لا يكون صادقاً إلا إذا كان الإسلام قد جاء بشرائع وقواعد وآداب ملزمة . ولقد عرفنا أن أول مميز للشرائع والقواعد والآداب أن تكون واردة على علاقات بين الأفراد وليست تنظيماً لسلوك فرد بدون علاقة . فهل جاء الإسلام بتلك الشرائع ؟

لقد درج الفقهاء على تقسيم الأحكام الإسلامية إلى عبادات ومعاملات . ولا تشير أحكام المعاملات أية صعوبة في التعرف على طبيعتها التشريعية ، أي أنها واردة على علاقات بين الأفراد . إنما الذي قد يثير صعوبة في معرفة صلته بالعلاقات بين الأفراد هو أحكام العبادات ، فعندما يقول واحد من أعظم الفقهاء

المحدثين علماً بالدين والدنيا وأحكامهم منطقاً مثل الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق ، في كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة » ، إن العبادات هي « العمل الذي يتقرب به المسلمون إلى ربهم ويستحضرون به عظمتهم ويكون عنواناً على صدقهم في الإيمان به ومراقبته والتوجه إليه » ، وأن المقصود من العبادات هو « تطهير القلب وتزكية النفس وقوة مراقبة الله التي تبعث على امتثال أوامره » ، تبدو أحكام العبادات كما لو كانت واردة على علاقة كل مسلم بربه ومقصورة على هذه العلاقة أمراً وأثراً . ويصعب علينا أن نذهب إلى غير ما ذهب إليه إمام جليل كان بمثابة أستاذ اضاءت أفكاره النيرة بليلتنا مدارج الفهم الصحيح للإسلام .

ولكننا تعلمنا من القرآن أن الله غني حميد ، وأنه سبحانه « رب الناس ، ملك الناس ، إله الناس » جملة وجمعاً . ولم نهتد في القرآن إلى خطاب أمر أو ناه موجه إلى فرد إلا ما كان خطاباً للرسول عليه الصلاة والسلام ، أو ما جاء في قصص القرآن . أما غير هذا فالخطاب الأمر أو الناهي موجه إلى جمع بصيغ الجمع أو المفرد النكرة الذي يفيد الجمع . فهم المؤمنون والمؤمنات ، أو هم من آمن بالله واليوم الآخر . ففهمنا اجتهداً أن كل الأحكام التي جاء بها الإسلام واردة على علاقات جماعية بين الأفراد وليس على علاقة فرد بربه ، بما فيها أحكام العبادات . هذا بدون إنكار لما عدده الإمام الأكبر من حُكم العبادات حين

قال إن المقصود بها تطهير القلوب وتزكية النفوس وقوة مراقبة الله التي تبعث على امتثال أوامره . إذ عندما تكون أوامره سبحانه وتعالى ونواهيه غير المتعلقة بالعبادات ، واردة على علاقات بين الأفراد ، فإن أحكام العبادات ذاتها تكون « إعداداً » للفرد ليكون « صالحاً » في علاقاته مع الآخرين امتثالاً لأوامر الله .

ثم نتأمل العبادات وأحكامها . أما العبادات فهي ما يعرف بأركان الاسلام الخمسة : شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، والصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج . وهي جميعاً فروض ملزمة لكل مسلم متى توفرت في المسلم شروط التكليف بها . أما عن الشهادة فهي شهادة على النفس دون الغير . وأما الصلاة فهي صلاة بالنفس دون الغير . وأما الصوم كف النفس عن المفطرات دون الغير . أما الزكاة فتخرج من مال النفس دون الغير ، أما الحج فهو عند استطاعة النفس دون الغير . انها جميعاً عبادات لا يتوقف أداؤها إلا على المكلف بها فتبدوا أعمالاً « فردية » أو « خاصة » غير ذات علاقة بالمسلمين الآخرين .

ولكننا نعتقد أن الأمر على غير هذا ، وأن تلك العبادات تنشئ وتدعم علاقات اجتماعية بين كل مسلم وباقي المسلمين ، ترتب عليها آثار ملزمة في حياتهم .

فشهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ليست مجرد تعبير عن الإيمان بالله ورسوله الذي يمكن أن يتحقق بدون التعبير

عنه ، وإنما هي إعلان من الشاهد بقبول انتمائه إلى النظام الاسلامي بكل ما يترتب على هذا الانتفاء من حقوق وواجبات ، والتزام بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام . لهذا لا بد من الجهر بالشهادة . أما الشهادة المكتوبة فلا تكفي لثبوت الإسلام . ﴿ قالوا أقرنا ، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين ﴾ (آل عمران : ٨١) أما الصلاة فلا تصح إلا إذا ولى المسلم وجهه شطر القبلة التي يولي باقي المسلمين المصلين وجوههم شطرها . ﴿ وحيث ما كنتم فولتوا وجوهكم شطره ﴾ (البقرة : ١٤٤) . يصلي المسلمون فرادى وجماعات ، وتختلف أركان الأرض توقيتاً ، ولكن صلاة كل منهم لا تصح إلا بالتقائها مع صلاة الآخرين في الاتجاه إلى بقعة واحدة من الأرض . أما عن الصوم فلو كان فرضاً فردياً أو « خاصاً » بعلاقة المسلم بربه لجاز أن يختار كل مسلم شهر صومه دون أن يتقص ذلك من آثار الصيام في تطهير القلب وتزكية النفس وصحة البدن . ولكن الإسلام قد فرض على كل مسلم أن يصوم الشهر ذاته الذي يصومه باقي المسلمين ، وعينه بأنه شهر رمضان . فهو عبادة « جماعية » . أما الزكاة فليست مجرد تطهير وتزكية للمسلم ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ﴾ (التوبة : ١٠٣) . ليست مجرد أخذ من مال المسلم ، ولكنها أخذ من المسلم لإعطاء الآخرين ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم ﴾ (التوبة : ٦٠) . والأمر من الحج

أظهر . فهو ليس زيارة إلى بيت الله الحرام يقوم بها المسلم القادر ويُتم مناسكها ، فتلك « العمرة » ، ولكنه فرض على كل مسلم استطاع إليه سبيلاً أن يجتمع مع باقي المسلمين في مكان واحد في وقت واحد ليستركوا جميعاً في أداء مناسك واحدة .

وهكذا يتضح ، كما نعتقد ، أن كل العبادات في الاسلام « جماعية » لا بمعنى أنها مفروضة على الجميع ، ولكن بمعنى أن أداءها يتم جماعياً : فهي لا تصح من المسلم إن فقدت ركن الجماعية فيها . أن يشهد بينه وبين نفسه . أن يصلي في أي اتجاه . أن يصوم في أي شهر . أن يخرج من أمواله الزكاة ولا يعطيها لأحد (يهلكها مثلاً) . أن يحج في غير الوقت المحدد لاجتماع المسلمين (يعتمر مثلاً) .

الفروض ملزمة لكل مسلم مكلف سواء عرف الحكمة من فرضها أم لا . والحكمة هي الأثر الذي أراد الله تعالى له أن يتحقق بأداء الفرض . وحيث لا يأتي النص مبيناً الحكمة يجتهد في بيانها المجتهدون ويختلفون في اجتهادهم ولكن كثيراً منهم يذهبون بشكل عام إلى التمييز بين الآثار الدينية والآثار الدنيوية . فتكون الحكمة من كل فرض تحقيق مصلحة دينية أو مصلحة دنيوية . والدارج أن الحكمة من العبادات تحقيق مصالح دينية ولهذا أسميت عبادات . أما وقد رأينا كيف أنها عبادات جماعية فإننا نعتقد أنه من المصالح ، أو الحكم المقصود

تحقيقها بأداء الفروض مصلحة أو مصالح دنيوية ، والله غني عن عباده وما يعملون .

إن تكن العبادات تطهيراً للقلوب وتزكيةً للنفوس فحكمتها إصلاح الإنسان حتى يبقى صالحاً للعمل الصالح في الدنيا كما قلنا من قبل . ثم يأتي الركن الجماعي للعبادات ليكشف عن حكمة نراها لازمة لإصلاح كل مسلم وفلاح المسلمين معاً . أولئك المسلمون الذين يتوزعون مكاناً في أركان الأرض ويفترقون مصالح ويختلفون عقولاً وأهواء وشهوات وينتمون إلى جماعات من أسر أو عشائر أو قبائل أو شعوب أو أمم متفرقة ومتمايزة ، ولكنهم حيث يكونون لا تصلح حياتهم إلا حيث يكونون قابلين قادرين على العمل الجماعي بحكم أن الناس جماعات ، وكبح جماح النزوع الفردي بحكم أن الفرد من غير جماعة محال . فجاءت العبادات في الإسلام تهذيباً للنزوع الفردي « الغريزي » ، وتدريباً لكل مسلم على قبول وممارسة العمل الجماعي : بأن يشهد « للناس » بالآلة إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ؛ بأن يصلي مع « الناس » جماعة ما أمكن ذلك ، ولكن في كل الحالات أن يتجه إلى القبلة التي يتجه إليها « الناس » ؛ بأن يصوم الشهر الذي يصومه « الناس » ، وأن يفطر معهم ؛ بأن يخرج من أمواله زكاة لمن يستحقها من « الناس » ؛ بأن يحج في الوقت الذي يحج فيه « الناس » ، وإلى المكان الذي يحج إليه « الناس » . بأن يشترك مع « الناس » في كل هذه العبادات سواء

كان يعرفهم أو لا يعرفهم ، له مع أحد منهم ، أو مع بعضهم ، مصلحة أو ليس له ، ينتمي إليهم أسرياً أو عشائرياً أو قبلياً أو شعوبياً أو قومياً أو لا ينتمي . ذلك لأن الواقع من أمر هذه الحياة الدنيا أنه يعيش مع الناس ولا يستطيع إلا أن يعيش معهم ، فله مصلحة دينوية متحققة يقينا في أن يربي نفسه على أسلوب الحياة الدنيا : أسلوب العمل الجماعي ، « لا غير » .

والله أعلم .

١٤٥ - كان ذلك عن العبادات وأولى به أن يقال عن الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الاسلام لتنظيم المعاملات . فالمعاملات علاقات دينوية بين الأفراد بدون شبهة . ومع ذلك يقول الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» : « إن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هي شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير . وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا المصالح الدينية أم تخفى علينا ، وسيان أن يكون فيها للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر الرسول » (ص ٨٥) .

وهو قول نراه غريباً مريباً . فلنختبر صدقه .

قصة حياة مسلم

١٤٦ - حينما يدور الحديث المرسل عما جاء به الإسلام من شرائع يلتفت المتحدثون إلى نماذج العقوبات التي وردت في

القرآن جزاء على خرق قواعد الحدود . يلفت إليها أن بعضها ، مثل الجلد والرَّجْم وقَطْع اليد ، لم تعد اليوم من بين العقوبات التي تفرضها القوانين الوضعية . لسنا نريد أن نخوض في هذا الآن لأنه يطول ، ثم يتوقف على أية نظرية تقوم مشروعية الجزاء ، وهي . نظريات متعددة . يكفي أن ننبه إلى أن نظرية الجزاء في الإسلام لا تقوم على أساس الانتقام قال تعالى : ﴿ ولکم فی القصاص حیاة ﴾ (البقرة : ١٧٩) (الاحتفاظ للجرم بجزاء شخصي في الآخرة ، واستبدال الدية بالعقوبة والتوبة ، والعفو) بل هي ، مثل كل أحكام الإسلام ، قائمة على ما يحقق مصالح البشر ، أو حماية المصالح كما يقال في فقه القانون الجزائي ، وذلك بالزجر الكافي والمناسب اجتماعياً للمحافظة على قوة الإلزام في القواعد الأمرة أو الناهية وهي « الحدود » أي الفوارق بين الحلال والحرام ، وإن كان قد جرى إطلاق كلمة الحدود مجازاً على العقوبات . وإذا كان « لا اجتهد في الحدود » ، فليس لأحد أن يبيح ما هو محرم فإن تقدير الجزاء الكافي والمناسب على خرق الحدود قابل للاجتهد ، وفيما يؤكد نفاذ القواعد ويحمي المصالح في كل الظروف المتغيرة . من هنا فليس دقيقاً فيما نرى ، أن يقال إن عمر بن الخطاب قد عطل حد السرقة عام المجاعة . فما كان له أو لغيره أن يبيح ما حرم الله . ولكنه رأى في ظروف معينة أن جزاء قطع اليد لا يؤدي غايته في الزجر وحماية المال . ويدخل في هذا كل ما اجتهد الأئمة في اشتراطه للمسؤولية عن الجرائم فهي شروط متعلقة بإيقاع الجزاء

وليس بشرعية الفعل . هذا يكفي الآن حتى لا يغيب عن الانتباه أن الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام ليست مقصورة على الجرائم والمجرمين . بل هي تنظيم لعلاقات الناس وهم يمارسون حياتهم العادية السوية ، فتربط بينهم وتحيلهم إلى مجتمع إسلامي .

لنأخذ مثلاً من حياة مسلم سوي .

١٤٧ - كان صاحبنا يتبع ما يهديه إليه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » ثم شهد بالآل إله إلا الله وأنَّ محمداً عبده ورسوله ، فأصبح مسلماً : له على المسلمين حقوق المسلم وعليه للمسلمين واجبات المسلم . إنه منذئذ لا يستطيع أن يتبع ما يهديه إليه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » وإنما عليه أن يتبع « الشرائع والقواعد والآداب » التي جاء بها الإسلام . فإن لم يفعل رده المسلمون إلى ما يتفق مع الإسلام وأوقعوا به الجزاء الذي يردع غيره .

كيف ؟

هذه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » إلى أن « يعاشر » امرأة معينة وارتضت هي معاشرته على هدى عقلها ومصلحتها وهواها وشهوتها . لو تركا لما اهتديا إليه لتعاشرا . فيقول الإسلام لهما : لا . تعاشرا زواجاً وليس سفاحاً . « محصنين غير مسافحين » (النساء : ٢٤) . فيقبلان الزواج . ولكن قبل أن يشرعا فيه يقدم لهما الإسلام قائمة بنساء موصوفات ليرى صاحبنا ما إذا كانت المرأة التي اختارها من بينهن أم لا . فإن كانت من بينهن

فلا زواج ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف ، إنه كان فاحشة ومقتاً ، وساء سبيلاً . حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ وَأَخُواتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبنَاتُ الْأَخِ وَبنَاتُ الْأَخِي وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخُواتُكُمْ مِنَ الرُّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ وَرِبَائِيكُمْ اللَّاتِي فِي حَبْوَركُمْ مِنْ نَسَائِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ، وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً . وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ ﴿ (النساء : ٢٢ - ٢٤) .

ولقد يتحقق صاحبنا من أن المرأة التي اختارها وارتضت زَوْجاً ليست من بين قائمة المحرّمات ، لأنه هو نفسه كان قد تزوجها هي نفسها من قبل وطلّقها ثلاث طلاقات . وقد هداه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » إلى أن يتزوجها مرة أخرى وقبلت هي . الإسلام يقول : لا . ﴿ فلا تحلّ له من بعدُ حتى تنكحَ زوجاً غيره ﴾ (البقرة : ٢٣٠) . فلا يتزوجها صاحبنا بصرف النظر عن عقله ومصلحته وهواه وشهوته .

ولقد يضيق صاحبنا بالانتظار فيختار امرأة أخرى وترتضيه هي زوجاً بعد أن يعرف من أمرها أنها كانت إلى عهد قريب زوجاً لغيره . فيتعجل الزواج فيقول له الإسلام لا . لا تتعجل . إن كانت مطلقة فعليك أن تتأكد أولاً من أنها غير حامل من زوجها السابق ، ثم تتأكد ثانياً من أنه انقضت على طلاقها ثلاثة أشهر وتعدّ الأيام عدداً ﴿ والمطلقات يترصن بأنفسهن ثلاثة

قُروء ، ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ﴿ (البقرة : ٢٢٨) . فتأخذ صاحبنا الفرحة إذ أن من اختارها لم تكن مطلقة وإنما توفي عنها زوجها منذ أربعة أشهر وهم بالزواج فيقول له الإسلام : لا . ليس قبل عشرة أيام آخر . ﴿ والذين يَتَوَفَّونَ مِنْكُمْ ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾ (البقرة : ٢٣٤) .

وينتظر صاحبنا عشرة أيام لا تنقص يوماً واحداً . ثم قد يهيم بها وتهيم به ، فيقول لها الإسلام : ليس قبل العقد ، لأن الزواج ليس فعلاً بل هو عقد وميثاق غليظ . ﴿ واخذن منكم ميثاقاً غليظاً ﴾ (النساء : ٢١) . وقد يُسِرُّ لصاحبنا « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » بتساؤل : وما الفرق ؟ إن الفرق الآن أن العقد لا ينعقد إلا برضاكما . نحن راضيان . لا . لا بد من أن يُشْهَر العقدُ ليعلم الناس أنكما راضيان . ثم إن عليك أن تدفع لها مهرًا . ﴿ وآتوهن أجورهن بالمعروف ﴾ (النساء : ٢٥) . كم ؟ . لا يهيم . إنه رمز الالتزام وليس ثمن بضاعة تشتري ثم إن العقد يلزمك أنت بالنفقة ﴿ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ﴾ (النساء : ٣٤) من مالك أنت ، وليس من مالها هي . ﴿ فلا تأخذوا منه شيئاً ﴾ (النساء : ٢٠) إلا إذا رضيت هي . ﴿ فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ﴾ (النساء : ٤) ثم انه قد تكون بينكما شروط غير ممنوعة . مثل ؟ . مثل أن تحتفظ هي لنفسها بحق فسخ الزواج . أما

الفروق الأخرى فستعرفها في مستقبل حياتكما الزوجية إن شاء الله .

وينعقد العقد ويفرح العروسان ويُشهران زواجهما بأن يدعوا الأهل والأصحاب إلى وليمة عامرة بكل طعام وشراب اهتديا إلى أنه يسر المدعوين « عقلاً ومصلحة وهوى وشهوة » فلا يتركهما الإسلام إلى ما اهتديا . إذ يراهما يكادان يسرفان إنفاقاً فيأمرهما بعدم التبذير . ﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ﴾ (الإسراء : ٢٧) ؛ أو يكادان يقتَرن فينبههما الإسلام إلى أن منع التبذير لا يعني إباحة التقتير : ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يُسرفوا ولم يُقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ (الفرقان : ٦٧) ؛ ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾ (الإسراء : ٢٩) . فيهتديان ويولمان . ويراجع الإسلام قائمة الطعام والشراب خشية أن يكون « العقل والمصلحة والهوى والشهوة » قد دسّت في الشراب خمراً (أو مخدرات) . ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ (المائدة : ٩٠) أو دسّت في الطعام مما حرّم على المسلمين ﴿ حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به والمتخنة والموقونة والمتردّية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيت وما ذُبِح على النصب ﴾ (المائدة : ٣) .

١٤٨ - وتجري الحياة بالزوجين على قاعدة المساواة بينهما . ﴿ وهن مثل الذي عليهن بالمعروف ﴾ (البقرة : ٢٢٨) . والتعاون على ما فيه حفظ المودة والرحمة بينهما ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من

أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ﴿ (الروم : ٢١) ﴾ ﴿ مَنْ لَبَسَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسُ مَنْ ﴾ (البقرة : ١٨٧) ، بدون عدوان ، ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ﴾ (المائدة : ٢) . وبتركهما بعد ذلك أن يُدبرا حياتهما معاً على ما يرضيهما بدون شذوذ عما تجري به أفضل التقاليد في مجتمعهم ﴿ وعاشروهم بالمعروف ﴾ (النساء : ١٩) . ويحذر صاحبنا خاصة من نزوات « هواه وشهوته » . ﴿ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خيراً كثيراً ﴾ (النساء : ١٩) . فإن اختلفا حتى كادا يفترقان فعلى أهلكما التدخل لإنهاء الخلاف صلحاً : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكْماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْماً مِنْ أَهْلِهَا ، إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحاً يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ، إِنْ كَانَ عَلِياً حَيِيراً ﴾ (النساء : ٣٥) ؛ ﴿ وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا صِلَاحاً ، وَالصِّلَاحُ خَيْرٌ ﴾ (النساء : ١٢٨) . ويحذر الإسلام الزوجة خاصة من أن تبالغ فيما تحمّل زوجها من نفقات نزقاً أو تظاهراً بشراء غير متحقق ، إذ ليس عليه إلا ﴿ رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها ﴾ (البقرة : ٢٣٣) . ثم يأمرهما معاً بالآصال فيما يتفقانه إلى حد التبذير : ﴿ إِنْ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ، وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً ﴾ (الاسراء : ٢٧) . وفي هذه الحدود ﴿ يُؤْتِنَقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ ﴾ (الطلاق : ٧) .

١٤٩ - فإذا لم يستطع بعد كل هذا أن يعيشا معاً فلا إكراه في الزواج كما أنه لا إكراه في الدين . ﴿ فإمساك بمعروف أو تسريح

بإحسان ﴿ (البقرة : ٢٢٩) . ويأمر الإسلام بالثقة في صدق أسباب الافتراق إذا كانت الزوجة هي التي ارادته فيكون الفراق بائناً . ولكنه يحتاط ضد نزوات هوى الرجل فيأمر بأن ﴿ الطلاق مرتان ﴾ (البقرة : ٢٢٩) فإذا اعاد إليه مرة ثالثة ﴿ فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ (البقرة : ٢٣٠) . وللزوجة دائماً حق انهاء العلاقة الزوجية بالخلع ، أو إذا احتفظت به في العقد ، أو إذا كان استمرار الزواج يسبب لها ضرراً ﴿ فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ، ولا تمسكوهن ضرراً لاعتدوا ﴾ (البقرة : ٢٣١) .

١٥٠ - ولكن صاحبنا لا يفصل عن زوجته لأنه لا يتبع مجرد ما هداه إليه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » حينما يتعارض مع الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام منظمة للزواج وفيما بين الزوجين ، بل يستمر وينجب بنين وبنات يتأدبون بآداب الإسلام التي قرنت بين الإيمان بالله وعدم الشرك به وبين الإحسان بالوالدين . ﴿ لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً ﴾ (البقرة : ٨٣) . ﴿ واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ﴾ (النساء : ٣٦) . ﴿ قل تعالوا أتْلُ ما حَرَّمَ ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ﴾ (الأنعام : ١٥١) . ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً ، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً . واخفض لهما جناح اللين من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً ﴾ (الاسراء :

٢٣ ، ٢٤) . ولكن في حدود الايمان بالله : ﴿ ووصينا الإنسان بوالديه حسناً . وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما ﴾ (العنكبوت : ٨) .

ولقد تشبَّ لصاحنا ابنة ويحيى إليه من يخاطبها ، فتقبل ، ولكنه حين يتشاور مع زوجته يتفقان على إرجاء الزواج . فيقول هو حتى تكمل تعليمها ، وتقول هي : ولتبقى تساعدني في المنزل في غير أوقات الدراسة . ويتبعان ما هداهما إليه عقلهما ومصالحتهما ، وتغيب عنهما نواميس الحياة التي يحجبها الحياء ، فيردّهما الإسلام إلى ما غاب عنهما . ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾ (النور : ٣٣) فيفهم الزوجان ما أراد الله أن ينبه إليه . فيأذن الوالد وينعقد العقد ويبدأ تكوين أسرة جديدة طبقاً لذات الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام وحكمت حياة أسرة صاحبنا .

١٥١ - غير أنه ما تكاد الأسرة الجديدة تتكون حتى ينهدم ركن أسرة سابقة . فقد يمحي الخبر بوفاة والد صاحبنا ، ويحزن صاحبنا هو وأقاربه ثم يجتمعون ليروا ماذا يفعلون بما ترك المتوفى من مال . ويكادون يقتسمونه على ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم وأهواؤهم ، ويدّعي كل واحد بأنه قد أبرّ المتوفى أكثر من غيره ، أو أن المتوفى كان يسرّه أكثر من الآخرين ، ويحتج بعضهم بأنهم أشد حاجة إلى المال من غيرهم ، ويتساءل أحد الحاضرين عما يكون من أمر الصغير اليتيم ابن المتوفى .

ويكادون يتنازعون . فلا يتركهم الإسلام لعقولهم ومصالحهم وأهوائهم بل يقول لهم : أولاً : لا يرث أحدكم شيئاً قبل أن يستوفي غير الوارثين حقوقهم . إذ لا ميراث إلا ﴿ من بعد وصية يوصي بها أو دين ﴾ (النساء : ١٢) ثانياً : أما بعد ذلك فدعكم الآن من عقولكم ومصالحكم وأهوائكم التي لا تتفق أبداً ، واقتسموا المال الموروث طبقاً لما يأتي : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كنَّ نساءً فوق اثنتين فلهنَّ ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ، ولأبويه لكل واحدٍ منها السدس مما ترك إن كان له ولد ، فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث ، فإن كان له إخوة فلأمه السدس ، من بعد وصية يوصي بها أو دين ، آبؤكم وأبنؤكم ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً ، فریضة من الله ، إن الله كان عليماً حكيماً ﴾ (النساء : ١١) . ﴿ ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهنَّ ولد ، فإن كان لهن ولد فللكن الربع مما تركن ، من بعد وصية يوصين بها أو دين ، وهنَّ الرُّبُعُ مما تركتم إن لم يكن لكم ولد ، فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين ، وإن كان رجل يورث كلالة ، أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحدٍ منهما السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث ، من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مُضَارٍ ، وصية من الله ، والله عليمٌ حلیم ﴾ (النساء : ١٢) . ﴿ يستفنونك قل الله يفتيكم في الكلالة ، إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد ، فإن كانتا اثنتين فلها الثلثان مما ترك ، وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الأنثيين ، بين الله لكم أن تضلوا ، والله بكل شيء عليم ﴾ (النساء :

(١٧٦) فيأخذ كل صاحب حق حقه . ويمر ذلك الحدث بسلام دون أن يكون سبباً في الخُلف أو الفُرقة أو النزاع بين الأقرباء . فحقى الذين لا يصيبون من مال المتوفى شيئاً لا يتهمون من يُصيبون منه بأن قد ظلموهم . ذلك لأن تلك شرائع الإسلام لا يضعها أحدٌ منهم طبقاً لما يهديه إليه « عقله ومصلحته وهواه » ولا يفرضها على غيره . ولو يتركون لعقولهم ومصلحتهم وأهوائهم يتهم بعضهم بعضاً . ولو يستبدلون بهذا النظام نظاماً موضوعاً يضعه الأقوى ويفرضه على الآخرين ، قد يبدلون فيه من حين إلى حين تبعاً لتقلب مصالحهم وأهوائهم وقوتهم .

١٥٢ - ثم إن الأقرباء الذين لا يصيبون من التركة ميراثاً لا يجرمون منها إن كانوا محتاجين ، لا هم ولا أولئك الذين لا يخفى عليهم ما راب في ثروة صاحبتنا من بعد الميراث بحكم الجيرة . فصاحبتنا مسلم وقد أمر بما أمر به المسلمون . ﴿ واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت إيمانكم ، إن الله لا يحب من كان غتالاً فخوراً . الذين يدخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً ﴾ (النساء : ٣٦ ، ٣٧) . ذلك لأن في مال المسلم القادر حقاً لمن حُرِّم منه وسأله ، حتى لو لم يكن من ذوي القربى ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾ (الذاريات : ١٩) . على أي حال فإن ذوي القربى الذين لا يصيبون شيئاً من التركة ميراثاً

ويحضرون قسمتها فيما بين الورثة يصيبون منها ما يرضيهم قل أو كثر ، نفاذاً للشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام . ﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر ، نصيباً مفروضاً . وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً ﴾ (النساء : ٧ ، ٨) .

١٥٣ - ويخرج كل هذا من نصيب صاحبنا . أما نصيب أخيه القاصر اليتيم الذي وضع تحت وصايته فقد حرمت عليه الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام المساس به قل أو كثر . بل عليه أن يديره لحساب صاحبه أحسن ما تكون الإدارة وأن يرده إليه حينها يبلغ الرشد كاملاً غير منقوص . ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده ، وأوفوا بالعهد ، إن العهد كان مسؤولاً ﴾ (الإسراء : ٣٤) ، بعد أن يقدم إليه حساباً عن كيف تسلم المال ، وكيف أداره وكيف تطور زيادة أو نقصاً بين يديه وما إذا كان قد اقتطع منه اجر إدارة أم لا . ذلك لأن شرائع وقواعد وآداب الإسلام لا تكافئ مدير مال اليتيم بأجر إلا أن يكون فقيراً . ﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا ، ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ، فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم ، وكفى بالله حسيباً ﴾ (النساء : ٦) .

١٥٤ - ذلك ما يكون من أمر صاحبنا في علاقاته بزوجه

وبنيه وأقاربه وما يتداول فيما بينهم من مال ، مهراً أو ميراثاً أو وصية أو إحساناً ، أي علاقاته بأفراد أسرته والأقربين منه قرابة عصب أو قرابة رحم أو قرابة جيرة .

أما العلاقة مع الآخرين ، مع الناس ، فهي علاقة عقود (اتفاقات إرادية بين الراشدين بدون إكراه أو غش) . ما هو محل أو موضوع أو مضمون تلك العقود ؟ يختلف الأمر في الزمان والمكان ، فلا نستطيع أن نتابع علاقات صاحبنا مع غيره إلا أن نعرف في أي مجتمع يعيش وفي أي زمان كان مجتمعه . ولما كانت الشرائع والقواعد والأداب التي جاء بها الإسلام غير مقصورة على مجتمع معين أو زمان معين فإنها لم تأت مفصلة الأحكام ، ولكنها - مع ذلك - لم تترك الناس لما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم واهواؤهم وشهواتهم ، بل فرضت قواعد من النظام العام يكون على صاحبنا أن يلتزمها آتياً كان .

فمصدر الرزق هو الطبيعة : الأرض والسماء والبحار والأنهار والأنعام . . . الخ ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ (البقرة : ٢٩) . ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (لقمان : ٢٠) . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ (البقرة : ١٦٨) . ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا ﴾ (الأعراف : ١٠) . . . الخ .
أما سبب الرزق فهو وحده العمل . ﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ (النجم : ٣٩) ﴿ وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ

والمؤمنون ﴿ (التوبة : ١٠٥) . ولقد حرم الإسلام ثلاثة أنواع من الكسب تأتي جميعاً بدون أن يخالفها عمل . الأول الربا: ﴿ أحلّ الله البيع وحرم الربا ﴾ (البقرة: ٢٧٥) . والثاني المقامرة . ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ (المائدة : ٩٠) والثالث المال غير المستحق بصرف النظر عن سبب عدم استحقاقه . ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ (البقرة : ١٨٨) . أما الميراث فهو فائض تراكم عمل المتوفى بعد وفاته يؤول إلى من كان يعلم أنه آيل اليهم فكان - على وجه - يعمل لهم .

على صاحبنا بعد ذلك أن يرتزق بعمله ما يشاء . عمله الحالي، أو الناتج المتراكم من عمله السابق ، وأن يملكه . ولما لم يكن صاحبنا ولا غيره بقادر على أن ينتج وحده كل ما يحتاج إلى استهلاكه ، فإنه يتبادل الخدمات والمنتجات مع غيره من العاملين والمنتجين . وكل تبادل عقد . وكل وعد بالتبادل عقد . وكل تبرع عقد . وكل فسخ للعقد هو عقد . وكل وفاء بعقد هو عقد . وهكذا يكتشف صاحبنا أن حياته كلها بكل ما فيها من علاقات مع الآخرين هي سلسلة لا نهائية من العقود المتجددة أبداً وأنها ليست إلا حلقة من سلسلة العلاقات الاجتماعية التي تشد الناس بعضهم إلى بعض حتى تحيلهم مجتمعاً بعد أن كانوا أفراداً ، وتقيد - في الوقت ذاته - بعضهم لحساب بعض ، فتحيل علاقاتهم نظاماً بعد أن كانت أهواء . وتجعل حياة كل واحد

منهم متوقفة على حياة الآخرين ، فتحول دون « الفردية » التي تريد أن تحلي بين الفرد وبين ما يهديه إليه « عقله ومصلحته وأهوائه ونزواته ».

يتذكر صاحبنا كل هذا كلما قضم لقمة من خبز حصل عليه وفاء بعقد؛ من تاجر أعد له مكاناً للبيع وفاء بعقد؛ حمله إليه حامل وفاء بعقد، بعد ان خبزه خباز وفاء بعقد؛ وعجنه عجّان وفاء بعقد؛ وطحنه طحّان وفاء بعقد؛ في مطحنة يعمل فيها كل عامل وفاء بعقد، ويديرها مدير وفاء بعقد، ويحصل أجور الطحن فيها صرّاف بعقد، ويحمل الحب اليها ناقل وفاء بعقد، تسلمه ممن حصده وفاء بعقد، بعد أن كان رواه راو وفاء بعقد، وزرعه زارع وفاء بعقد، وحرسه حارس وفاء بعقد، في أرض استغلها وفاء بعقد، ليحصل من وراء ذلك على مال يوفى منه عقد شراء لقمة من خبز يقضمها. وما كان للأول أو للأخير أن يقضم لقمة من خبز حين يجوع، أو يشرب شربة ماء حين يعطش، أو يلبس، أو يسكن، أو يطبب أو يداوي، أو يعلم أو يتعلم، أو يخترع أو يصنع، أو يستهلك، أو حتى ينام آمناً، لو لم يكن مثاث الألف من الناس الذين لا يعرفهم كافة قد أوفوا بعقود قد عقدوها. فتكتفي الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الاسلام بأن تأمر بالمحافظة على سلامة هذه السلسلة اللانهائية من العلاقات الاجتماعية التي تنظم الافراد فتحيلهم مجتمعاً منظماً فتأمر المؤمنين جميعاً أمراً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة:

١). وتزيد فتأمر بما يحول دون إعاقة الوفاء من نسيان أو بماطلة أو جشع فتأمر بالكتابة في الديون المؤجلة: ﴿إذا تدايتم بذنن الى أجل مسمى فاكثبوه﴾ (البقرة: ٢٨٢). وتأمر بالرهن الحيازي في المنقول لضمان الوفاء في حالة غياب المدين: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً فرهاناً مقبوضة﴾ (البقرة: ٢٨٣) وتأمر بأن يكون البيع مشهوداً: ﴿وأشهدوا إذا تباعتم﴾ (البقرة: ٢٨٢).

١٥٥ - نكتفي بما تقدم مثلاً من حياة مسلم، تجري هادئة بدون أن يتعرض خلالها للعقوبات الجزائية. ولو شئنا لتبعنا حتى يقضي توجهه مجموعة كثيفة من الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام. ولكن هذا يطول. ولقد رأينا كيف أن كل ما ضربه مثلاً من الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام قد جاءت في صيغ أمرة أو ناهية أو مكملة. نعني بالمكملة ما تنظم أمراً إذا وقع بإرادة صاحبه، ولكنها تترك أمر وقوعه أو عدم وقوعه لاختيار المسلمين. كما رأينا أن كل تلك الشرائع والقواعد والآداب واردة على علاقة اجتماعية، ثنائية أو جماعية، وبالتالي فإن أمر التزامها أو إهدارها ليس متروكاً لاختيار أحد أطرافها، فرداً كان أو جماعة على ما تهديهم إليه «عقولهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم». كلا. ان يلتزموها يستوفهم شركاؤهم فيها ما تعلق لهم بها من مصالح؛ وإن يهدروها يردّهم شركاؤهم فيها إلى التزامها ولو قتالاً. فتنبثق «السلطة العامة» كضرورة اجتماعية لحراسة النظام وفرض نفاذ قواعده ولو بالإكراه. من

هنا نعرف أن التكليف الصريح بإقامة سلطة عامة تزيد غير بليغ ما دام الأمر قد جاء بأسبابها الموضوعية .

أما كيف تقوم هذه السلطة العامة، فيتوقف جوابه على ماهية كل مجتمع وظروف الناس فيه المختلفة مكاناً، المتطورة زماناً . فيكتفي الإسلام بما هو صالح للمحافظة على قاعدة المساواة بين الناس في أي مجتمع، في أي مكان، وفي أي زمان: الشورى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (الشورى : ٣٨) . والعدل : ﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ (النساء : ٥٨) . وكلاهما « نظام » ، لهذا جاء التكليف به خطاباً للجماعة .

فالشورى نظام إجرائي لاتخاذ متعددين متساوين قرارات موحدة . فهي غير مقصورة على تبادل العلم بمشكلة مشتركة، ولا على تبادل المعرفة بحلولها المحتملة وأساليب تحقيقها، ولكن هي في النهاية تعيين القرار الذي يرى كل مشارك أنه الحل الصحيح للمشكلة المعروضة وذلك «بالإشارة» به على الآخرين . والأمر بالشورى قطعي الدلالة على تحريم الاستبداد من ناحية، ووجوب الشورى من ناحية أخرى، في كل أمر، أيا كان مضمونه؛ يخص جماعة، أيا كان عددهم . فيصبح إسناؤه إليهم فهو «أمرهم» جميعاً وليس أمر أحدٍ غيرهم . أما القرار الذي تسفر عنه الشورى فهو ملزم لكافة الشركاء في الأمر، للأسباب التي تحدثنا عنها من قبل (فقرة ٧٧) . فإن كان القرار مما لا ينهض به كل أصحابه، دخل اختيار من يتولى القيام على تنفيذه في نطاق

الشورى، فإن اختاروه، ثم قبل، أصبح وليّ ذلك الأمر تفويضاً من أصحابه ملزماً بقرارهم وذلك من ناحيتين: الأولى، أن مصدر شرعية ولايته تفويض محدد المضمون بالقرار ذاته، فإن خالفه فَقَدْ شرعية الولاية. الثانية، ان مخالفته ما أسفرت عنه الشورى رجوع الى الاستبداد المحرّم أصلاً. فإن التزم حدود التفويض، وما دام ملتزماً، وجبت طاعته: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩). إذن هي طاعة الجماعة، وإلا كان للجماعة أن تخلعه. أما كيف؟ ومتى؟ وأين؟ ولماذا يتشاورون؟ فمتروك لهم، يلتصقون أصلح أسبابه في زمانهم ومكانهم مع جواز التفويض السابق والإجازة اللاحقة، وفي هذا يكون أمرهم شورى بينهم أيضاً. إن الالتفات الى جواز التفويض السابق والإجازة اللاحقة يسهّل فهم كيف كانت الشورى تتم على درجتين أو أكثر في الأمور المشتركة بين التجمعات القبلية إلى أن تصل إلى متحدث باسم القبيلة، وكيف كانت تتم بين عدد محدود في مرحلتها الأخيرة وكيف كانت الثقة في القائد، والمبادرة إلى تنفيذ رأيه تفويضاً سابقاً أو إجازة لاحقة.

والعدل نظام إجرائي لبيان وجه الحق بين المختلفين فيه طبقاً للقواعد المنظمة لعلاقات الناس قبل الاختلاف وذلك بما يسمى الحكم (القضاء)، ثم تنفيذ الأثر الذي ترتبه تلك القواعد في محله ولو بالإكراه.

ويدهي أن كل هذا، شورى وعدلا، يجري ويدور في الحياة الدنيا. فالناس لا يتشاورون إلا في أمور الحياة. والناس لا يحكمون بين الناس إلا في الحياة. فكلاهما، الشورى والعدل، نظامٌ للحياة الدنيا. ثم إنها محددان بقواعد النظام العام الإسلامي، فإن اختلف الناس فيما إذا كانا، شكلاً أو موضوعاً - يتفقان أم لا يتفقان - وقواعد النظام العام الإسلامي، كان فرضاً عليهم أجمعين أن يرجعوا إلى تلك القواعد في القرآن فثمة حكم الله: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ (الشورى: ١٠) والناس لا يختلفون في شيء إلا في الحياة الدنيا.

فما الذي يمكن أن يقال دفاعاً عن شيخ العلمانية.

على أي حال، ويغير حاجة إلى مزيد من الحديث عن الشيخ علي عبدالرازق، ومن أجل الإجهاز على مباحثات الذين يتقنون صياغة قوالب فكرية جادة، أو تبدو جادة، في البحث عن حلول صحيحة لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية، ويوهمون الشعب العربي بالثقة في إمكان تحقيق مستقبل أفضل بدون حاجة إلى الإسلام، سئبت فيما يلي أن تلك الحلول الصحيحة لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية ممكنة التحقق، ولكنها إذ تترن بمناهضة الإسلام تصبح مستحيلة، وبالتالي، ان مناهضة الإسلام فكراً باسم مستقبل عربي أفضل، هي في واقع الأمر مناهضة للمستقبل العربي الأفضل عملاً.

التقدم والعلم

١٥٦ - وراء كل ما تقدم من حوار أو جدل حقيقة غير منكورة هي أن الشعوب والأمم المتعاصرة زماناً في هذا العالم لا تستوي تقدماً، حتى كاد يستقر أن البشر في هذا العصر يتمون إلى عالمين بينهما فجوة فارقة ما تزال تتسع بمرور السنين، عالم المتقدمين وعالم المتخلفين. أما عالم المتقدمين فتنتهي إليه شعوب وأمم أوروبا وأمريكا الشمالية، واليابان من أقصى الشرق. وأما عالم المتخلفين فتنتهي إليه بقية شعوب الأرض وأمعها ومن بينها أممتنا العربية. ولكن ما هو التقدم؟

إنه تطور يغادر به مجتمع معين واقعاً قاصراً عن إشباع حاجاته المادية والفكرية والروحية إلى مستقبل أفضل. مستقبل أكثر مقدرة على إشباع تلك الحاجات. ولما كانت تلك الحاجات متجددة أبداً، فإن التقدم هو انتقال من أفضل إلى أفضل إلى ما لا نهاية نعرفها. وإن إدراك هذا لعل أكبر قدر من الأهمية. ذلك لأن من بيننا نفرأ يتخذون من الواقع المتقدم المعاصر في بعض المجتمعات «هدفاً» يريدون أن يتقدموا إليه ليصبحوا متقدمين. وهو عبث. إذ أن هذا الواقع المتقدم، لن يلبث، حين يدركون مثله، أن يكون قد تطور متقدماً عما يدركون. . . وهكذا في سباق عابث وخاسر معاً. مهما تكن حرارة، أو حمى، الرغبة في التقدم فإن كل مجتمع سيتقدم من واقعه ولا يستطيع إلا أن يتقدم من واقعه. والواقع المشهود أن المجتمعات مختلفة واقعا، فمن العبث

الخاسر القفز بهلوانياً - لا ندرى كيف - فوق الواقع الاجتماعي لمجرد الرغبة في اللحاق بركب المتقدمين... المتقدم أبداً. ثم ان المستقبل الأفضل لكل مجتمع هو ما يكون تطوراً نامياً لواقعه، وليس - بالضرورة - ما هو أفضل بالنسبة إلى مجتمع آخر، لاختلاف مضامين الحاجات المادية والفكرية والروحية، أو تمايزها، من مجتمع إلى مجتمع. نقول «ليس بالضرورة» لأن وحدة التكوين البشري في كل المجتمعات هي الإنسان، وللناس كافة حاجات متشابهة مما يحفظ سلامة وجودهم المادي والعقلي والروحي. هذا بالإضافة إلى أن العزلة المادية والفكرية والروحية بين الشعوب والأمم كادت تذوي أو تذوب فأصبح كل منها أكثر تأثيراً وتأثراً بغيره فتقاربت إلى حد ما معايير المفاضلة بين الواقع والمستقبل.

وهكذا لم يعد التقدم تطوراً نحو غاية معينة المضمون بعيداً عن الواقع الاجتماعي. بل عاد ليكون منهجاً للتطور من أي واقع إلى أي مستقبل أفضل يسمونه المنهج العلمي. وتقدم تجربة التطور في أوروبا، منذ القرن السابع عشر دليلاً مبهرًا على مدى فاعلية المنهج العلمي في نقل مجموعة كثيفة من البشر من واقع اجتماعي بالغ الانحطاط والتخلف، بالمقارنة بالشعوب والأمم التي كانت معاصرة لهم، إلى واقع اجتماعي بالغ الرقي والتقدم بالمقارنة بالشعوب والأمم المعاصرة لهم، في مجال كان مشتركاً، وما يزال مشتركاً، هو مجال « الطبيعة »...

ولنضرب مثلاً :

١٥٧ - في ٢٢ كانون الثاني/ يناير ١٥٤٥ بدأ انتشار مرض الطاعون في مدينة جنيف بسويسرا فاعتبرته السلطة هناك نتيجة مؤامرة يقودها ساحر اسمه «لانتيل» واعوانه، بأوامر صادرة إليه من قائده الأعلى «الشیطان». فقبض على الرجل وسُجل في الشوارع قبل أن تحرق جثته علناً، بدون محاكمة. وقبض على نحو أربعين من أعوانه وقدموا إلى «المحاكمة» وقضي بإعدامهم حرقاً. فلما استفحل الداء وأصبح المرض وباء، حتى بعد إعدام السحرة المتهمين، لم يستطع أوروبي في جنيف أو غير جنيف أن يشك - مجرد شك كمقدمة للمعرفة - في أن السحر هو سبب الوباء، فلم يخطر على بال أحد أن قد يكون للمرض سبب آخر سواء صح الخاطر أو لم يصح. ولم يفهموا من استمرار الوباء بالرغم من إعدام قائد المؤامرة وأعوانه إلا أن ثمة سحرة متآمرين لم تصل إليهم يد السلطة. فاقترح «الشعب» بيوت كل الذين أشارت إليهم شبهات أو اتهمتهم شائعات: نهبوا البيوت أولاً، ثم حرقوها، ثم حرقوا المشتبه بهم. أما خارج جنيف فقد اعدم السويسريون كل وافد إلى مدنهم من جنيف خوفاً من أن يكون ساحراً متآمراً هارباً...

أما الآن، فإنهم ينتقون بذور الأجنة ويزرعونها في الأرحام، وتلد النساء منهم بدون ألم، ويحفظون لأطفالهم حياتهم حتى يشبوا حفظاً معجزاً فلا يموت من كل ألف طفل منهم أكثر من

سبعة. بينما يتعرض الشعب العربي، المعاصر، لعملية وأد جماعي عند المنيع البشري، فيموت من كل ألف طفل عربي ٢٠٠ في اليمن الشمالية، و١٥٠ في الصومال، و١٤٠ في اليمن الجنوبية، و١٣٠ في عمان، و١٢٠ في مصر، و١٢٠ في السودان، و١١٠ في الجزائر، و١١٠ في السعودية، و١٠٠ في ليبيا، و١٠٠ في تونس، و٨٠ في العراق، و٧٠ في الأردن، و٦٠ في سوريا، و٥٠ في الامارات المتحدة، و٤٠ في لبنان، و٣٣ في الكويت، أي بمتوسط يزيد على ١٠٠ طفل من كل ألف (هيئة الأمم المتحدة - البنك الدولي - ١٩٨٠). وانهم ليعرفون لكل داء دواء أو يكادون، ثم انقلبوا «يرمبون» الأجسام المتهالكة، ويستبدلون الأجزاء الهالكة، ويزرعون القلوب، ويمدون الأبصار فيرون النمل وهو على بعد آلاف الامتار، ويمدون السمع فيسمعون ديبه في أي قطر من الاقطار، ويمدون اللمس حتى يلمسوا الأقمار، ويمدون خطاهم فيعبرون البحار والقارات في دقائق أو ساعات، ويتنقلون ما بين الأرض والسموات. وحين ضاقت عقولهم بما يعلمون أضافوا بالعلم إلى عقولهم عقولا صناعية... الخ. لقد سخرُوا الطبيعة تسخيْرا. وما ضربنا من أمرهم إلا المثل الذي افادوا به انفسهم وافادوا به البشرية معهم. ولم نضرب لهم مثلا شابا منهم يقتل في ثوان ٨٥٠٠٠، ويشوه مشات الألوف من الرجال والنساء والشيخوخ والأطفال الأمنين، وهو آمن. فهذه نهاية محتومة لبداية مسيرتهم في القرن السابع عشر وليست نتيجة خاتمة للتقدم العلمي...

ذلك لأنه لا يهم الراغبين حقاً، الجادين صدقاً، في تغيير الواقع العربي وتطوره على طريق التقدم الى مستقبل أفضل، من أين بدأ الأوروبيون وإلى أين انتهوا، بل يهمهم ويكفيهم أن يعرفوا «كيف» استطاع بالغو التخلف تغيير واقعهم وتطويره فأصبحوا بالغى التقدم في نحو ثلاثة قرون أو أقل. بالغو التخلف عنا في البداية، وبالغو التقدم عنا الآن، وقد كنا وَهُمْ، دائماً متعاصرين.

١٥٨ - كيف؟ ... يقولون: بالعلم. ولكن ما هو العلم؟ إن أفضل جواب عرفناه هو ما قاله الباقلاني (القاضي ابو بكر محمد ابن الطيب المتوفى عام ١٠١٣ م). قال: «العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به» فنعرف منه أن العلم حصيلة «معرفة» ظاهرة أو شيء «على ما هو به» بدون إضافة أو نقص أو تزيف. يعني هذا أن للأشياء والظواهر وجوداً موضوعياً سابقاً على معرفتها، وغير متوقف عليها، وقابلاً للمعرفة، وترد هذه الحقيقة في الأدب الأوروبي تحت عنوان «المادية» بمدلولها الفلسفي، وليس بمدلولها الفيزيائي. وهي أولى قواعد البحث العلمي التي قام عليها صرح التقدم في اوروبا ولم يزل، ثم يرد سؤال: هل الأشياء والظواهر «على ما هي به» قابلة للتطوير؟ إنه سؤال لا تخفى خطورته، إذ لو لم تكن قابلة للتطوير فإن أي حديث عن تطويرها لا بد من أن ينقطع. حيث التطوير هو تغيير الواقع إلى ما يريده الإنسان. وهو محال إلا إذا كانت حركة الأشياء والظواهر

منضبطة بقوانين حتمية (إذا حدث كذا . . . حدث كذا). ذلك لأن ما نريد أن نغيّر الواقع إليه (نطوره) لن يتحقق إلا في المستقبل، بعد الواقع ولو بلحظة من الزمان، لا بد منها للتحويل الفكرة في رؤوسنا إلى كلمة على ألسنتنا أو ما هو دون هذا زماناً. وتسمّى في الأدب الأوروبي الحتمية أو الضرورة، وتعتبر شرطاً أولاً لنفاذ إرادة الإنسان في الأشياء والظواهر أو «الحرية». فالذين يعرفون قوانين الأشياء والظواهر ويحترمون حتميتها هم وحدهم الذين إذا أرادوا فعلوا أما الذين لا يعرفونها، أو لا يحترمون حتميتها، فيبدلون جهوداً عشوائية لتغيير واقعهم أو يستسلمون للفشل. يقول الامام محمد عبده: «إن الله في الأمم والأكوان سنناً لا تبدل. والحسن الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين. ما لنا ولاختلاف العبارات؟. . الذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يردّ إليها أعماله ويبيّن عليها مسيرته، وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه» (الأعمال الكاملة. تحقيق الدكتور محمد عمارة - الجزء الثالث).

كيف تمكن معرفة تلك القوانين أو السنن. يقال في الادب الاوروي بملاحظة مفرد الشيء أو الظاهرة ورصد حركته وما يؤثر فيها ويتأثر بها، وإعادة التجربة في ظروف متغيرة حتى استخلاص

القاعدة التي تطرد عليها حركته «يفترض» ان هذه القاعدة هي قانونه النوعي العام، ثم يعاد إختبار صحة هذا الفرض على مفردات من ذات النوع في ظروف أخرى، فإن صدقت القاعدة أصبحت قانوناً، تعول إرادة الانسان على حتميته، ويعمل على تحقيق ما يريد بتغيير شرط نفاذ القانون «إذا. . .» ليتغير الواقع على الوجه الذي اراده (هذه خلاصة باللغة التركيز). وفي التراث الإسلامي تسمى هذه العملية، عملية اكتشاف السنن، «الاستقراء والتجربة». يقول الإمام محمد عبده: «هو ملاحظة الاثر في الجزئيات المتعددة في الأحوال المختلفة والأزمان والأمكنة المتباينة، فإن هذا يحصل اليقين بثبوت الحكم الكلي» (المرجع السابق ٢).

هنا، حيث يقف الانسان المريد في مواجهة الطبيعة التي اكتشف قوانين حركتها، تفترق المذاهب الأوروبية في الجواب عن السؤال: أيهما يلعب الدور الأساسي في تحديد ما يحققه الإنسان من تغيير في واقعه. فمنهم من يرجح الطرف المادي (المادية)، ومنهم من يُرجح الطرف الفكري (المثالية)، متأثرين في ذلك بافتراقهم «البيزنطي» في الجواب عن السؤال الأول: أيهما وجد أولاً المادة أم الفكر؟ ولكن التقدم العلمي لا يتوقف عند هذا لجدل الفلسفي، بل يتقدم على اساس الثقة في عقل الانسان بمقدرته على أن يلائم بين ظروفه المادية وبين إرادته. فهو قائد عملية التطور لا ريب بدون إخلال بقوانين أو سنن الطبيعة بل سخيرها. فلا انضباط حركة الأشياء والظواهر بقوانين أو سنن

حتمية تجبره على فعل ما لا يريد، ولا هي تمنعه من أن يفعل ما يريد، وإنما هي تعلق نجاحه في تحقيق ما يريد على ما يعمل مستخدماً لحتميتها في تحقيق ما اختاره. يقول الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن أبي بكر (١٠٨٦ - ١١٥٣ م)) «إن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عُقُوب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أَرَادَه العبد وتجرد له» وترد هذه العلاقة بين حتمية السنن التي لا تتبدل وبين حرية الإنسان في الفعل، في كتب التراث تحت عنوان «القضاء والقدر». وفيها قال الإمام علي بن أبي طالب في «نهج البلاغة»: «إن قضاء الله في الفعل الإنساني ليس لازماً وقدره ليس حائماً». وعلق الإمام محمد عبده قائلاً: «القضاء علم الله السابق بحصول الأشياء على أحوالها في أوضاعها، والقدر إيجاده لها عند وجود أسبابها، ولا شيء منها يضطرُّ العبد لفعل من أفعاله» (المرجع السابق ٢).

١٥٩ - من هذه القاعدة الأخيرة بدأ عصر النهضة الأوروبي بالتمرد على «الجبرية» التي كانت تفرضها المؤسسة الكنسية على الناس، ولهذا يقرن المؤرخون بين بداية عصر النهضة وبين الكشف الرياضية والفيزيائية التي قام بها إسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧). ولم تكن فكرة «القانون الطبيعي» إلا تجريداً ميتافيزيقياً لإضفاء القداسة على البحث العلمي عن «قوانين الطبيعة» الذي أصبح عبادة الأوروبيين منذ القرن السابع عشر، وفي معابده من المعاهد والمعامل عرفوا «كيف» يسخرون الطبيعة تسخييراً.

ولقد تعمدنا أن نشرك بعض الأئمة المسلمين في الحديث عن منهج البحث العلمي لنلفت من يريد أن يلتفت من العلمانيين إلى ما ينبغي أن يعرضه على أقدم العلوم وأرسخها قَدَمًا: علم المنطق وقوانينه الحتمية. فقد يرى، حينئذ، أن أولئك الأئمة المسلمين ما كانوا ليقولوا ما قالوا بأسلوبهم في التعبير، لو أن الإسلام يكرهه لهم، ولا نقول بجرمه، كما لم يكره لابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) أن يبحث فيكتشف فيقول إن للأمراض عللاً عضوية تداوى بالجراحة والعقاقير قبل محنة مدينة جنيف بأكثر من ستة قرون.

١٦٠ - والواقع من أمر الاسلام كما هو - بصرف النظر عن المذاهب الموضوعة والآراء المصنوعة - انه لا يكره للمسلمين أن ينتهجوا البحث العلمي إلى المعرفة وأن يتوسلوا المعرفة إلى العلم، وأن يستخدموا العلم في تسخير الطبيعة لما يريدون، بل هو يحرضهم عليه، ويهديهم إليه بآيات صريحة في القرآن. والقرآن ليس كتاب علم من علوم التاريخ أو الفلك أو الرياضة أو الفيزياء أو الطب. . . الخ، كما يحاول أن يزعم الذين اشتدت عليهم حمى منافسة الأوروبيين. ولكنه كتاب هداية الناس الى كل ما يصلح لحياتهم ويصبحون به صالحين. ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ (البقرة: ٢). ﴿طس، تلك آيات القرآن وكتاب مبين. هدى وبشرى للمؤمنين﴾ (النمل: ١، ٢). ﴿الم. تلك آيات الكتاب الحكيم. هدى ورحمة للمحسنين﴾ (لقمان: ١ - ٣).

ومن بين ما يهديهم إليه العلم ويرس لهم من أجل ذلك منهاج البحث العلمي وأركانه كما ذكرنا من قبل .

١٦١ - إن جانباً كبيراً من آيات القرآن يكاد يكون مقصوراً على تعليم الناس، بصيغ شتى، أن الكون ومفرداته ذو وجود موضوعي مستقل عن معرفتهم وقابل للمعرفة بالحواس والعقل ويدعوهم إلى معرفته . ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة: ١٦٤) . ﴿وفي الأرض آيات للموقنين . وفي أنفسهم﴾ (الذاريات: ٢٠ ، ٢١) . ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ (فصلت: ٥٣) . ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ (البقرة: ٢٤٢) .

ثم يعلم الناس أن حركة هذا الكون منضبطة بسنن لا تتبدل: ﴿قد خلت من قبلكم سُنَنُ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذِّبين﴾ (آل عمران: ١٣٧) . ﴿سُنَّةٌ مِّن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِّن رَّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٧) . ﴿فلن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا، وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣) ؛ وهو يأخذ من هذا دليلاً على وحدانية خالق النظام الكوني فيقول: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢) .

وهو يعرض العلاقة بين حتمية السنن وحرية الإرادة

الانسانية. فمن آثار الحتمية: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصفات: ٩٦). ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين. لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (التكوير: ٢٧، ٢٨، ٢٩). ﴿إن هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (الإنسان: ٢٩، ٣٠). ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ (يونس: ٩٩). ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ (البقرة: ٧). الخ. ومن آثار حرية الإرادة الانسانية: ﴿وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩). ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج، نبتيه فجعلناه سمياً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان: ٢، ٣). ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها﴾ (الشورى: ٢٠). ثم إن حسن الفعل أو سوءه يتوقف على مدى اتفاه أو اختلافه وسنن الله. فما جاء حسناً (نجح) فالفضل فيه لله خالق السنن التي يتوقف نجاح الفعل على احترام حتميتها. أما إذا جاء سيئاً (فشل) فيرجع فشله إلى خطأ الإنسان في معرفة تلك السنن واحترام حتميتها. ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ (النساء: ٧٩). لهذا ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر: ٢٨).

وهكذا يعلمنا القرآن كيف نفهم حرية الإرادة الانسانية في نطاق حتمية السنن أو القوانين أو فهم الحرية في نطاق الضرورة كما يقول المحدثون.

أما في نطاق التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة المادية، فإن الإنسان هو الفاعل الصانع المغيّر (المطوّر) ، وليست الطبيعة إلا موضوع فعله. ويستعمل القرآن تعبير السخرة للدلالة على هذه العلاقة. ﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك لتجري في البحر بأمره﴾ (الحج: ٦٥). ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً﴾ (الملك: ١٥). ﴿وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار﴾ (إبراهيم: ٣٢). ﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار﴾ (إبراهيم: ٣٣). ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً﴾ (الجاثية: ١٣). الخ.

وأخيراً ، ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾ (الطور: ٢١). ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (البقرة: ٢٨٦). ﴿ولا تُجْزَوْنَ إلا ما كنتم تعملون﴾ ﴿يس: ٥٤﴾ ، وعلى الذين يتوقعون أن يغيّر الله الواقع العربي بدون أن يغيروه هم بالعلم والارادة والعمل أن يكفوا عن أوهامهم فقد سبقت كلمات الله: ﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: ١١).

١٦٢ - هذا هو الإسلام كما هو . لماذا فشل المسلمون - إذن - في مواصلة تقدمهم الاجتماعي ؟ نصصح السؤال أولاً لأن صيغته مضلّة . إذ أن الحديث عن الفشل يبدو حديثاً مجرداً عن ظروفه التاريخية . فإلى نهاية القرن السادس عشر كانت

المجتمعات التي دخلها الإسلام أكثر تقدماً من أي مجتمع آخر ؛
أو على الأقل لم تكن متخلفة عن غيرها من المجتمعات
المعاصرة . فقبل ذلك التاريخ - مثلاً - كانت الحروب الصليبية في
بواعثها وفي قواها وفي نظمها وفي أهدافها مَحْكُومَةً للتمايز
الحضاري ، ولا نقول العسكري ، بين المعتدين والمدافعين .
وكانت تبدو موجة بربرية تحاول اجتياح مجتمع متحضر . وليس
من المنكور أن تلك الحروب الصليبية كانت وَسَاطَةً ، أو إحدى
وسائط ، انتقال الحضارة من العرب إلى أوروبا . وهذا لا ينفي
أنه لم تمض بضعة قرون حتى عادت القوى الأوروبية ففرضت
سيطرتها على العالم مسلمين وغير مسلمين . ونحن نعرف أن
تلك موجة رأسمالية (فردية ليبرالية) . ومع ذلك لا نريد أن
نحاكمها ، بما لم نعرفه إلا بعد أكثر من قرون ، من أنها كانت
من أشدّ الموجات التي اجتاحت العالم عداوة للإنسان ، فقد
استعبدت العالم بجيوش من عبيد الرأسمالية ، بل نقول إنها في
نشأتها الأولى كانت ثمرة تقدم علمي لا شك فيه : ولا شك في
أن التقدم العلمي تقدّم حضاري . هنا بدأ التخلف ، وهنا فقط
يصحّ طرح السؤال عن الفشل على أن تكون صيغته : لماذا فشل
المسلمون في الدفاع عن مجتمعاتهم ؟

في حدود هذا الحديث نقول لم يفشل المسلمون . إن الذين
فشلوا لم يفشلوا لأنهم مسلمون فقد كانوا على مدى قرون طويلة
متقدمين وهم مسلمون . بل فشلوا لأنهم لم يوفوا بمسؤوليات

ترك لهم الإسلام مسؤولية الوفاء بها . فقد هداهم الإسلام إلى أسس منهاج التقدم وترك لهم استكمال واستعماله . علمهم أن ثمة قوانين تضبط حركة الأشياء والظواهر حتما وترك لهم أمر اكتشافها ومعرفة شروط فاعليتها واستخدامها . وعلمهم أن كل ما في الأرض والسماء سخر لهم وترك لهم أمر اكتشاف عناصر الأرض والسماء وقواها وتسخيرها لإرادتهم . وعلمهم أنهم قادرون ومسؤولون عن تطوير واقعهم على ما يريدون وترك لهم اكتشاف مشكلات واقعهم وإمكانات تغييره وغاية هذا التغيير .

وقد نجح المسلمون في تطوير حياتهم الاجتماعية أينما كانوا طوال الفترة التي كانوا فيها محتفظين بحريتهم . يوم ان كان العلم عبادة ، والاجتهاد مشوباً ولو كان خاطئاً ، والحرية إرادة متحققة في مضمونها ، وللناس على الأرض سيادة مانعة رادعة ، وبقدر ما فقدوا من هذا جميعاً لم يتقدموا بمعدل السرعة الذي كانوا قد بدأوا به فسبقهم من هم أكثر منهم حرية . ثم انقضى المتقدمون علماً ، اعداء البشرية نظاماً ، على المسلمين وغير المسلمين ، فاستعمروا الأرض ، واستعبدوا أهلها ، وأبقوهم متخلفين وما يزالون .

- وهكذا نعرف أننا لم نتخلف لأننا مسلمون بل تخلفنا لأننا فقدنا حريتنا . ويكون التحرر هو بداية التقدم وليس قبول العبودية تحت راية استبداد جديد يخاطب المسلمين بقول منكر : « لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين » وهذا ما يفعله

المنافقون الذين يناهضون الاسلام باسم العروبة .

آية المناهضة

١٦٣ - على أي وجه يكون هذا النفاق مناهضة للاسلام خاصة ؟ . . ألا يصح أن يكون موقفاً من الدين عامة ؟ . . لا . ليس الملحدون بأقل عداوة للإسلام من المنافقين ، ولكنهم أقل خطورة لأنهم أعداء ظاهرون . ولقد فشلت كل المذاهب الإلحادية في أن تجد ثغرة في جدار الرفض العربي الحضاري تتسلل منها إلى أن تكسب قطراً أو تفضل بشراً ، أما المنافقون فقد خادعوا الشعب العربي المسلم ، وانتشروا في الأرض ، وأضلوا كثيراً من البشر . وآية نفاقهم أنهم لا يرفعون رايتهم « لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين » في مواجهة أوروبا العلمانية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، ولا يتهمون التدخل المسيحي الجماعي المنظم في السياسة ، بل ادارته ، من موقع الحكم في الدول الأوروبية ، بأنه عاق التقدم على أي وجه . ومع ذلك ما ان يسمعوا أن جماعة ، أو جمعية ، أو حزباً أسمى نفسه اسماً ينسبه إلى الإسلام حتى ينفعلوا بالغضب ، ويتهموا أصحابه بأنهم عقبة كأداء في سبيل التقدم . هذا في حين أنهم يعرفون كما نعرف أن أحزاباً سياسية « مسيحية » قد نشأت في أوروبا في القرن التاسع عشر في كل من بلجيكا وسويسرا وهولندا ، وكان منها حزبان « مسيحيان » في ألمانيا وحدها ، أحدهما بروتستنتي والآخر كاثوليكي . وأنه ابتداء من عام ١٨٨٠ تكاثرت في أوروبا

النقابات والمنظمات المهنية والشبابية والنسائية « المسيحية » .

ونعرف ، كما يعرفون ، أنه في عام ١٩١٩ تأسس في إيطاليا « الحزب الشعبي » المسيحي الذي حله موسوليني عام ١٩٢٦ ثم عاد إلى الظهور عام ١٩٤٤ باسم الحزب الديمقراطي المسيحي ، وما يزال قائماً . وأنه في عام ١٩٢٤ تأسس الحزب الشعبي المسيحي في فرنسا ؛ وفي عام ١٩٤٦ تأسس حزب الاتحاد المسيحي الديمقراطي في ألمانيا الغربية ، وما يزال قائماً . وأنه بعد الحرب الأوروبية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) استطاعت الأحزاب المسيحية أن تحصل على الأغلبية ، أو ما يقرب من الأغلبية ، في ألمانيا الغربية ، وإيطاليا ، وهولندا ، وبلجيكا ، والنمسا ، وأصبحت ذوات نفوذ سياسي لا يمكن تجاهله في فرنسا وسويسرا ولكسمبورج . وأنه في عام ١٩٤٨ تأسس الاتحاد الدولي للشباب المسيحي الديمقراطي ، وهو منظمة سياسية . وفي عام ١٩٤٩ أنشأت الأحزاب المسيحية في أمريكا الجنوبية « منظمة أمريكا الديمقراطية المسيحية » . وأنه في عام ١٩٥٦ انعقد أول مؤتمر دولي للحركات الديمقراطية المسيحية ، وانعقد المؤتمر الثاني في عام ١٩٥٨ وتأسست فيه منظمة دولية « للديمقراطية المسيحية » .

أما بين صفوف الاشتراكيين ، فقد كان موريس شارلز كنجزلي (١٨١٩ - ١٨٧٥) أحد كبار رجال الدين في انكلترا ، وأستاذ التاريخ في جامعة كمبردج (عام ١٨٦٠) ، ومؤلف كتاب « السياسة من أجل الشعب » (١٨٤٨) ، وهو القائل :

« إن الانجيل قد استعمل شيئاً كجرعة أفيون لإبقاء المقهورين صابرين بالرغم من أنهم يحملون أكثر مما يطيقون ، وأصبح مجرد كتاب يُتلى لإقناع الفقراء بقدسية الخضوع» وبذلك كان من أوائل الذين رفعوا راية الاشتراكية رجل من رجال الدين ، وأسفرت دعوته عن إنشاء الجمعيات التعاونية الإنتاجية العمالية . وفي عام ١٨٧٧ أسس الزعيم الديني ستيوارد هولام منظمة اشتراكية باسم « رابطة القديس ماتيو » . وأسس بعض رجال الدين عام ١٨٨٠ « الجامعة المسيحية الاشتراكية » ، وفي عام ١٨٨٩ أسس بعضهم « الاتحاد المسيحي الاشتراكي » ، وفي عام ١٨٩١ تأسست منظمة اشتراكية باسم « الكنائس العاملة » ، وفي عام ١٩٠٦ تأسست جامعة الكنيسة الاشتراكية التي أصبحت ابتداء من عام ١٩٢٣ جامعة ملكوت الله . وفي أوروبا تنتشر منذ بداية القرن العشرين ثلاث حركات اشتراكية : الاشتراكية المسيحية - والاشتراكية البروتستنتية - والاشتراكية الكاثوليكية . . . الخ .

ولا أحد يقول في أوروبا إن منع المؤسسة الكنسية من التدخل في السياسة يعني لا سياسة في الدين ، ولا دين في السياسة . ولا أحد ينكر على أحد في أوروبا أن يحدد موقفه من الواقع الاجتماعي على هدي المبادئ الدينية التي يؤمن بصحتها ، ولا أحد يمنع المسيحيين في أوروبا من النشاط السياسي ، أو أن يحكموا دولهم ما داموا قادرين على كسب قبول الشعب . . ولا أحد من العلمانيين العرب ينكر هذا أو

يستنكره ، ولم يستنكر أحد منهم ما يعرفونه ، ويعترف به أصحابه ، من أن الولايات المتحدة الأمريكية تسيطر عليها منذ أن نشأت جماعة « البيض الأمريكيون السكسون البروتستنت » (واسب) ، فلما استطاع جون كينيدي « الكاثوليكي » الوصول إلى رئاسة الجمهورية قتل فلماذا لا ينكرون ولا يستنكرون إلا الانتساب السياسي إلى الإسلام ؟ أليست هذه مناهضة للإسلام بالذات ؟

إن لم تكن فهي مرض يسمونه « مركب النقص » ورثه بعضنا عن عهود المذلة تحت السيطرة الاستعمارية . إن عقولهم ما تزال مكبلة بقيود الثقافة التي صاغها المستعمرون . فهم يتهمون تاريخهم الذي لا يعرفون من أمره إلا ما علمهم ساداتهم ، ويحجلون من تراثهم الذي لا يعرفون منه شيئاً حتى لو كانوا قد عرفوا منه ما علمهم المستشرقون . ولا يقبلون الفكرة إلا مكتوبة بحروف لاتينية أو مترجمة عنها ، ويتخذون مما قاله المفكرون في أوروبا نموذجاً لما يقولون ، كأن القول ما قاله الأوروبيون ! إن التحرر هنا يبدو خرافة مضللة . إذ أن محاولتنا تغيير واقعنا الاجتماعي بذهنية العبيد سيؤدي بنا - بدون أن ندري - إلى أن نعيد القيود لمن يستطيع أن يضعها في أيدينا ، وأن نجهز عرش السيادة لمن يستطيع أن يفرض علينا إرادته ، ولن يغير من أمرنا شيئاً ، حينئذ ، أن تكون قيودنا من صنع أيدينا أو أن يكون سادتنا من بني أمتنا ؛ فسنظل عبيداً لأننا عبيد .

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن كان أقصى طموحنا من وراء تغيير واقعنا الاجتماعي أن ننضم إلى قافلة الحضارة الأوروبية ونصبح مجتمعاً أوروبياً فأولى بنا أن نعفي أنفسنا من عناء المحاولة ، ولنضع مصيرنا في أيديهم ، ولو استأجرنا من بينهم قادة نترك لهم أمر صياغة مجتمعنا كما صاغوا مجتمعاتهم ، فهم أكثر دراية بما يفعلون . وتبدو الحرية كذبة كبيرة . إن كفاحنا من أجل أن نغير « نحن » واقعنا الاجتماعي يعني أن قيامنا « نحن » دون غيرنا بهذا التغيير يتضمن شيئاً أكثر من عملية التغيير ذاتها ، وأكثر من تكرار التاريخ الأوروبي بكل إيجابياته وسلبياته في الوطن العربي . يتضمن استجابة تجسد ذاتنا كبشر لا يستطيعون أن يكفوا عن الخلق . ويتضمن اختياراً لما نريد من بين ما أنجزوه ، ثم إضافة من عندنا ، على ما نريد . وذلك هو مبرر إصرارنا على أن نكون نحن المرئيين البنائين لمصيرنا . وتتوقف تلك الإضافة ، قبل كل شيء ، على اقتناعنا بأن لدينا ما نضيفه إلى التقدم الإنساني ، وإننا قادرون على إضافته لو حططنا قيود السيطرة والتخلف التي شلت مقدرتنا زمنياً طويلاً . وهو اقتناع يبدو مستحيلاً إذا أفرغنا تاريخنا من مضامينه الحضارية ، واجتثنا جذورنا ، وتجاهلنا تراثنا أو جهلناه ، ثم بقينا معلقين كالطفيليات بالذين ندعي أننا نرفض أن نكون لهم تابعين .

١٦٤ - أما إذا صدقت الدعوة إلى التقدم ، وحسنت النية ،

وصح العزم فإن الباحثين الجادّين عن حلول لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية سيجدون بسهولة أنها ممكنة التحقق بالجهد الجماعي العلمي المنظّم ، والصبر على متاعب النمو ؛ ولن تواجههم عقبة من الإسلام ، بل ستواجههم عقبة « واقعية » . إن الشعب العربي معتدئ عليه من خارجه اغتصاباً واحتلالاً وهيمنة وتبعية . ومعتدئ عليه من داخله قهراً وظلماً وإذلالاً واستغلالاً . إنه يعاني من تناقض أساسي بين واقعه وحاجته ، يتمثل في أن ليس كل ما هو متاح في أمته من أسباب التحرر والتقدم متاحاً له ليتحرر ويتقدم ، لأن العدوان الخارجي يسلبه إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته فيحول دون أن يطور حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل ، ولأنّ العدوان الداخلي يسلبه القدر الأكبر مما أفلت من العدوان الخارجي ، فيستأثر به احتكاً واستغلالاً ، ثم يفرض عليه تلك القسمة الضيّقة بالقهر والظلم والإذلال ، ويحول دون ثورته بما يقيه عليه من جهل وفقر ومرض ، فيقيه عاجزاً عن استرداد إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته ، فلا يستطيع أن يطور حياته إلّا بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل . وإن العدوان الخارجي والعدوان الداخلي حليفان عليه ، ويحقق كلّ منهما بعدوانه ما يمكن الآخر من العدوان ، ولو لم يكونا متحالفين . وإن العصر ليُلقي عليه كل يوم دروساً صارمة . اليقين منها أن لا أمل ، لا أمل على الإطلاق ، في أن

يتقدم حرية ورخاء بقدر ما هو في أمته إلا بأن يجاهد أعداءه جميعاً ، فيسترد حريته ، ويقيم وحدته القومية . وإنه ليتعلم كل يوم أن البشرية قد دخلت عصر الإنتاج الكبير والدول العملاقة ، وأن مصير الدول العربية التي تجسد تجزئة الأمة أن تحتمي ، رغبة أو كراهة ، بمظلة التبعية السياسية لدفع خطر العدوان ، والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع ، وأن تدفع من حرية الوطن أثمناً باهظاً لمن يحميها أو يغذيها . يحميها ولو من بطشه ذاته ، ويغذيها ولو من ثروتها ذاتها . وإن المعتدين المعروفون بأسمائهم ودولهم ونظمهم .

إذن ليس الشعب العربي في حاجة - في هذه المرحلة من تاريخه - إلى غير حديث صادق ودعوة حارة إلى الثورة العربية التي تحرره شعباً ووطناً ليقيم دولته ، حيثئذ - وليس قبل ذلك - سيتوفر للشعب العربي من الإمكانيات العلمية والبشرية والمادية ما هو كفيلاً بأن يعوّض به مراحل التخلف ، ويواكب به حركة التقدم العلمي المعاصرة ، ويسبق فيها كثيرين من السابقين .

١٦٥ - أما الذين يناهضون الإسلام بالعروبة يريدون أن يستبعدوه من حياة الشعب العربي ، أو يتجاهلونه ، ويتنطعون في علمانياتهم الغربية على أمتنا الغاربة عن أمتها فإنهم يستفزون الشعب العربي المسلم ، ويستعدونه ، وهم يقدمون له وعداً بمستقبل أفضل ، فلا يصدقهم أحد ، ولا يثق بوعودهم أحد ، ولن يتبعهم أحد ، ولن يجدوا الشعب الذي يقبل نظامهم

ويضفي عليه مشروعيته ، وإن حاولوا فرضه فإنهم يستدعون
مقاومتهم ، ولن يكون كل هذا إلّا جزءاً استحقوه يوم أن
أسقطوا مما يحتجون به من علم أول أركان العلم : « معرفة
المعلوم على ما هو به » وثاني أركان العلم : « اكتشاف السنن التي
تضبط حركة الظواهر واحترام حتميتها » . والأمة ظاهرة
اجتماعية إن كانوا يعلمون . والأمة العربية أمة الإسلام ،
 وإنجاز ثورته ، وحاضنة حضارته ، وحاملة رسالته ، إن كانوا لا
يعلمون . وبهذا الجهل بالعلاقة بين الاسلام والأمة العربية ، أو
بتجاهل هذه العلاقة « الموضوعية » يحيلون دعوتهم للتقدّم إلى
مستقبل عربي أفضل - وهو ممكن - دعوة إلى مستقبل
مستحيل . . . لأنهم يخذلون دعوتهم ذاتها إلى التقدم . ولن يفلح
المنافقون .

ولكن لماذا ؟

الجواب آت .

الفصل الثالث

الجواب

اغتصاب العقول

١٦٦ - كان جوزيف غوبلز ، وزير الدعاية في ألمانيا النازية ، يجرّض المواطنين الألمان على فتح نوافذ المساكن والأماكن حتى آخر مداها ، ورفع أصوات المذياع حتى أقصى درجاته لكي تستطيع الأفكار التي يثبتها عن طريق الاذاعة الوصول إلى أذن كلّ ألماني واختراقها ، سواء أكان راغباً في الاستماع أم راغباً عنه . من الممكن تصور أن كثيراً من الناس في ألمانيا لم يكونوا يرون فيما يجرّض عليه غوبلز إلاّ نوعاً من الإزعاج الذي يؤدي السمع ويقلق الراحة . أما سيرجي تشاخوتين ، الكاتب التقدمي الألماني ، فقد كان يرى غير ما يراه الكثير من مواطنيه . فذهب يتابع ما يذاع ويرصده ويجمعه ويدرسه . ذلك لأنه التفت منذ البداية إلى أن غوبلز يصنع شيئاً غير مسبوق في تاريخ البشرية بذلك الجهاز العبقري حديث النشأة : المذياع . كان

يصنع ويصطنع ويصوغ مبادئ وأفكار وقيم أمة كاملة لتمائل مبادئه وأفكاره وقيمه ، ليضع أقدام الملايين من أبنائها على الطريق الذي حدّده حزبه ، لتندفع عليه متقدمة إلى الغاية التي أرادها . كل هذا بدون أن يُعنى أقل عناية بالحوار المباشر مع أي فرد ، أو مجموعة من الأفراد ، من أولئك الملايين ، وبدون أن يقيم وزناً ، أي وزن ، لما يتفرد به كل منهم من مبادئ وأفكار وأمال بحكم تفرد كل واحد منهم بملكاته الخاصة ويموقفه الاجتماعي الخاص ، وبدون أن يتوقف لحظة ليسألهم أو ليسأل أيّاً منهم عما يريدون . كان قد أراد « لهم » واختار ، وكانت مهمته أن يحملهم على أن يريدوا لأنفسهم ويختاروا ما أرادته هو نفسه واختاره .

ولقد صاحب سيرجي تشاخوتين تلك التجربة التاريخية المثيرة ورأى كيف أفلح غوبلز وأعوانه في صياغة ، أو إعادة صياغة ، أفكار أمة كثيفة العدد ، عريقة التاريخ ، متقدمة الحضارة ، متفوقة العلم ، على ما يريد الحزب النازي لتندفع كتلة واحدة تحت قيادة أدولف هتلر على طريق الحرب التي انتهت بهزيمتها ودمارها وانتحار قائدها ، ويبدو أن غوبلز كان يدرك أن مسؤوليته عما أصاب الأمة الألمانية أكبر من مسؤولية قائدها ، فلم يكفه قتل نفسه ، بل قتل أطفاله الخمسة ثم قتل زوجته نفسها قبل أن يقتل هو نفسه يوم أيار/مايو ١٩٤٥ .

١٦٧ - في عام ١٩٣٨ ، أي قبل أن تبدأ الحرب الأوروبية

الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) ويشهد أهوالها كان سيرجي تشاخوتين قد أنشأ مما رصد وتابع وجمع ودرس كتاباً (نشر عام ١٩٣٩ خارج ألمانيا) أعطاه عنواناً ذا دلالة مقززة : اغتصاب الجماهير ولا يخفى ما في كلمة اغتصاب من دلالة الهتك القسري لحرمة العقل والتلوّث لطهارة الفكر ، والاستغلال البهيمي للمكاث الناس .

١٦٨ - لم يكن غوبلز يملك من وسائل القهر الدعائي إلا الصحف والمذيع . ومع ذلك نجح في أن يقنع ثمانين مليوناً من الألمان بأن ألمانيا فوق الجميع ، وبأن الجنس الآري أرقى أجناس الأرض وبأن أوروبا الشرقية هي المجال الحيوي لدولة الرايخ الثالث (الاسم الرسمي لألمانيا النازية) وبأن أدولف هتلر قائد ملهم لا يخطئ ، وبأن انتصار ألمانيا هو عين اليقين . وورث الغرب المنتصر بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية كل ثمار عبقرية الشعب الألماني المنهزم تحت قيادة النازية وكان من بين ما ورثه علم صياغة عقول الجماهير وقوانينه الأساسية الذي أسمى علم « الدعاية » أو « الإعلام » . فلم يلبث أن تعمقت جذوره وامتدت فروعه وأينع وازدهر وأثمر وأنشئت من أجله الجامعات والمعاهد المتخصصة وتفرغ لدراسته وتدرسه مئات الألوف من خلاصة الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، والمفكرين ، والكتاب ، وأصبحت له في كل دولة وزارة أو إدارة ونظام أو منظمات . وزوده التقدم العلمي بأدوات بالغة الكفاءة وبأسلحة

خرافية المضاء . وزوده التقدم انني بكل ذي جاذبية من أسباب
الاغراء والاعواء ، فألغى المسافات ، ووجد اللغات واختصر
الأزمنة حتى أحال الأرض إلى قرية على حد تعبير الماريشال ماك
لوهان فيما كتبه عن « الإعلام » في كتابه قرية الأرض . وبدأت
ظاهرة عالمية ليس للبشرية بها عهد . ظاهرة مطاردة عقول
البشر ، آيان كانوا ، لاغتصابها بالكتب والنشرات والملصقات
والمحاضرات والصحف والمجلات والاذاعة والتلفزيون ،
ووسائل نقلها خرافية السرعة السلكية وغير السلكية ووسائطها
العجيبة من الأقمار الصناعية . وحلت الجماعات والجمعيات
والأحزاب التي تلبس ملابس وطنية محل بعثات التبشير التي
انتشرت في الأرض خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر
بدون أن تخفي ملابسها الكهنوتية . وبلغ الأمر حداً قال فيه ج .
دريנקور في كتابه الدعاية قوة سياسية جديدة إن سيادة الدعاية في
هذا العصر حقيقة واقعة . إنها مميزات لحضارة جديدة . ان
المؤرخين سيقولون في المستقبل ان القرن العشرين كان قرن
الدعاية .

الامبريالية الحضارية

١٦٩ - حينما تحولت الدعاية إلى « قوة سياسية » في القرن
العشرين تملكها بل احتكرها الأقوى ، واستخدمها لتثبيت قوته
أو لينميتها . والقرن العشرون هو قرن بلوغ الاستعمار ذروته
الامبريالية وقرن مقاومة الاستعمار في الوقت ذاته ، فاستخدمت

القوى الامبريالية السلاح الجديد لإحكام قبضتها على الشعوب وذلك عن طريق إضعاف مقدرتها على التحرر . وهكذا نشأ تعبير « الامبريالية الحضارية » الذي استعمله عالم الاجتماع الأمريكي فيكتور بالدريدج الاستاذ في جامعة ستانفورد بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه علم الاجتماع : دراسة نقدية في القوة والصراع والتغير (١٩٧٥) . يذهب هذا العالم الأمريكي إلى أن كل حضارة لها قيمها الخاصة وهي تساند هذه القيم حين تهاجم قيم المجتمعات الأخرى . إن هذا الهجوم قد يصل إلى أقصى مداه فيتحول إلى « امبريالية حضارية » أي محاولة من مجتمع ما لفرض قيمه على مجتمع آخر كما فرض كل من الاغريق والرومان حضارتهم بقوة السلاح على البلاد الشاسعة التي غزوها ففرضوا عليها حكاهم ودياناتهم ونظمهم الاقتصادية ، وكما فعلت أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر في المستعمرات فحاولت أن تفرض عليها الحضارة الأوروبية ، ولكنها لم تفعل بتلك المحاولة شيئاً أكثر من إشاعة الاضطراب في حضارات تلك المستعمرات . ويقول : « إن غزو الامبراطوريات الأوروبية للهند وأفريقيا وجنوب شرق آسيا قد كان مستتراً بستر شفافة من البواعث المعقولة ، ولكنه في حقيقته لم يكن إلا اغتصاباً اقتصادياً وقحاً واسع النطاق . إن كثيراً ممن ينتقدون حرب فيتنام ، مثلاً ، لم يثقوا قط فيما كانت تعلنه فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية من أن غايتهم إنقاذ الفيتناميين من الخطر الشيوعي . بالعكس . إن كثيراً من الناس يعتقدون أن تلك الغاية كانت انقاذهم من أجل استغلالهم بمعرفة رجال الأعمال . من هذه الزاوية

فإن اقحام الديمقراطية الامريكية والقيم الاقتصادية لم يكن إلا حالة تقليدية من الأمبريالية الحضارية . أن تلك الأمة الخاضعة وأهلها من المدنيين الذين لاحول لهم ولا قوة قد فرضت عليهم قيم حضارية من قبل قوى دولية لها مصالح تقتضي حمايتها هذا التغير . . . » .

١٧٠ - يعتمد هذا النشاط الاستعماري بشكل أساسي على البيانات التي يجمعها دارسو الحضارات في فرع من العلوم أنشأه المستعمرون وأسموه « علم الأجناس التطبيقي » ، وأنشأوا له معاهد متخصصة ، منها « الجامعة الاستعمارية » في بروكسل (بلجيكا) و« المدرسة الاستعمارية » في باريس (فرنسا) وجامعة كورنيل في نيويورك (الولايات المتحدة الامريكية) التابعة لوزارة الخارجية ، وأدخلوا مادة تدرس في قسم خاص في جامعات اكسفورد وكمبرج ولندن (انكلترا) ، وذلك لتخريج وتدريب اخصائيين يوفدون إلى أطراف الأرض ، يعاونهم من أبناء الأرض المستهدفة نخبة مختارة من الدارسين في مراكز البحوث ، وأساتذة الجامعات تم إعدادهم للتعاون ، تحت شعار البحث الاجتماعي أو العلمي بالمنح الدراسية ، والبعثات ، والمؤتمرات ، والندوات ، والمكافآت المغرية ، والنشر الواسع ، وبكل أجر مفر مادياً أو معنوياً . فينتشرون في « حملات مشتركة » في المدن والقرى لجمع البيانات ، واستنطاق البشر ، وتجميع الأجوبة ، ورصد الملاحظات فيما يسمى بالمسح الميداني أو المنهج الاحصائي أو الكشفي . ولما كانت الحضارة كنسق معرفي

عقائدي مركب يتضمن المعتقدات والفنون والآداب والشرائع والعادات وأية سمة يكتسبها الإنسان من انتمائه إلى مجتمع معين كما يقول تيلر ، فإن أنوف علماء علم الأجناس التطبيقي لا تترك مجالاً من مجالات الحياة الخاصة أو العامة بدون أن تندس فيه ، من أول أنواع المأكولات وأسلوب أكلها ومواعيده إلى المعتقدات الدينية والسياسية . ويذهب كل هذا إلى طاليه ومولييه حيث يدرس بمناهج علمية غاية في التقدم والتعقيد ، ثم تقدم خلاصته إلى مراكز قيادة النشاط الاستعماري متضمنة أجوبة علمية مدروسة عن السؤال : كيف يتم التعامل مع شعب معين على الوجه الذي يضعف مقاومته للامبريالية . ولقد استشرى هذا الأسلوب الكشفى الاستعماري في بلاد العالم الثالث ، ومن مادته تزود أجهزة اغتصاب العقول . . وما على الذين يريدون أن يروه رأي العين إلا أن يلتفتوا إلى كل أولئك الدكاتره والباحثين ورفاقهم من الأجانب الذين انتشروا في مدن وقرى وريف الوطن العربي منذ بضع سنين لجمع البيانات والمعلومات واستنطاق أهلنا ، حتى من الفلاحين والفلاحات ، وتوجيه اسئلة شفوية ، أو حتى مكتوبة ، وتجميع الاجابات بحجة إجراء دراسات اجتماعية من غير طلب من الدولة وفي غيبة رقابتها ، ثم ليسألوا : لحساب من كل هذا البحث ، ومن الذي يدفع تكلفته وإلى من يذهب في نهاية الأمر ، ولماذا ؟ .

١٧٨ - لقد أفزع الاستغلال الاستعماري لهذا الأسلوب الكشفى حتى بعض العلماء في أوروبا . فأصدرت « جمعية علم

الأجناس التطبيقي » في انكلترا عام ١٩٥١ ميثاق شرف علمي نشرته في كتاب تنبه فيه العلماء والباحثين والدارسين إلى التناقض بين الأمانة العلمية وبين تسخير ما تسفر عنه تلك الأبحاث في الدعاية لخدمة أهداف سياسية عدوانية ضد الشعوب .

وكان أكثر الناس فزعاً ، بطبيعة الحال ، دول العالم الثالث .

١٧١ - يقول فرانسيس بال عميد المعهد الفرنسي للصحافة والأستاذ في جامعة باريس ، في دراسة كتبها للجمعية الفرنسية للقانون الدولي نشرت في مجلتها عام ١٩٧٨ ، إنه منذ زمن طويل ودول العالم الثالث تشعر بالخطر المسلط على شعوبها من خلال وسائل الدعاية والإعلام التي تملكها وتوجهها القوى الاستعمارية بقصد الحفاظ على الهيمنة الإمبريالية . وكان على رأس قائمة المخاطر تشويه حقيقة مجتمعات العالم الثالث وتفكيك مكوناتها الحضارية التاريخية وإعادة بناء ثقافتها وأفكارها وتقاليدها وقيمها لتكون على ما يتفق مع مصالح دول الغرب ، مستغلة عدم التكافؤ بين مقدراتها الاقتصادية والتكنولوجية على غزو عقول شعوب العالم الثالث وبين التخلف الاقتصادي والتكنولوجي الذي يحول بين دول تلك الشعوب وبين الدفاع الدعائي لتحسين عقول الشعوب أو لتحريرها .

والواقع أن فزع العالم الثالث من هذا الخطر الحديث قد عمّ

فأصبح إدراكه جماعيا . ولقد كان الوطن العربي مركز أول حشد لمقاومة هذا الخطر . ففي الجزائر انعقد المؤتمر الرابع لدول عدم الانحياز في أيلول/سبتمبر ١٩٧٣ . وكان خطر الغزو الغربي لعقول الشعوب أحد الموضوعات الأساسية التي ناقشها المؤتمر وأوصى في إعلانه الختامي بتعاون الدول غير المنحازة في ميدان النشاط الإعلامي « لوضع حد لمحاولة إهدار خصائصهم الحضارية والثقافية » . وفي تونس انعقد عام ١٩٧٦ مؤتمر من خبراء الإعلام العرب والأفارقة استجابة لدعوة مؤتمر وزراء خارجية دول عدم الانحياز الذي انعقد عام ١٩٧٥ . وقد جاء في قرارات المؤتمر أن دول عدم الانحياز تعاني من هيمنة الدول المتقدمة على وسائل الاتصال بال جماهير بحكم احتكارها لأغلب وسائل الاتصال في العالم واستغلالها هذه الهيمنة للتدخل في شؤون الدول الأخرى الداخلية بقصد تحقيق أهداف النزوع الامبريالي والاستعماري الجديدة . وفي تموز/يوليو ١٩٧٦ انعقد في نيودلهي بالهند مؤتمر وزراء الإعلام في الدول غير المنحازة ، وفيه عبرت السيدة أنديرا غاندي رئيسة وزراء الهند حينئذ ، عما تقوم به الدول الاحتكارية من تزيف حقيقة العالم الثالث عن طريق الدعاية والإعلام بالكلام والأقلام والأفلام ثم قالت بمرارة : « اتنا نريد أن نستمع إلى ما يقوله الأفريقيون عن الأحداث في أفريقيا وأن نقدم التفسير الهندي لما يحدث في الهند » .

وفي تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٦ انعقد المؤتمر العام لمنظمة

« يونسكو » في نيروبي ، وفيه عبر ممثلو دول العالم الثالث عن إدانتهم هيمنة الدول المتقدمة على مقدرات الدول النامية ومصائر شعوبها عن طريق الاعلام بقصد إحلال الثقافة الغربية محل الثقافة الوطنية . ويشهد فرانسيس بال في كتابه « الاعلام والمجتمع » أن قد تألقت في حلبة الدفاع عن عقول الجماهير في الدول النامية ، خلال هذا المؤتمر الوزير العربي مصطفى سعودي الذي كان يمثل تونس العربية .

١٧٢ - بل ان الفرع قد ارتدّ إلى مُصدّريه : فنرى رئيس جمهورية فرنسا ، يصدر في ٤ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٤ قراراً جمهورياً بتكليف وزير الداخلية بأن : « يقترح على الحكومة في خلال مدة لا تزيد على ستة أشهر التدابير الكفيلة بضمان ألا يؤدي تقدم وسائل الإعلام في القطاع العام والمشارك الخاص إلى ما يمسّ حرمة الحياة الخاصة ، والحريات الفردية العامة » . وقد شكّل وزير الداخلية لجنة برئاسة نائب رئيس مجلس الدولة تتبعها مجموعات عمل متخصصة وقدمت تقريرها في ٢٧ حزيران / يونيو ١٩٧٥ . خلاصة التقرير - فيما يعنينا - أن خطر اغتصاب عقول الجماهير الفرنسية لم يقع بعد ، ولكن مقدماته تنبئ بأنه وشيك الوقوع ، مما يقتضي أن تتخذ الدولة إجراءات وقائية تحول دون وقوعه . واقترحت اللجنة ما شاءت من إجراءات ملأت كتاباً ، نُشر مستقلاً عام ١٩٧٦ .

فمن أية قوة إمبريالية كانت تخشى فرنسا على عقول

شعبها ؟ من قوة أكبر من مناعتها القومية . من الولايات المتحدة الأمريكية قائلة الإمبريالية العالمية ، وأكثر الدول تقدماً علمياً ومالياً ومقدرة تكنولوجية على اغتصاب العقول . ثم انها الدولة التي اكتشفت قبل أية دولة أخرى أحدث وأخطر وأخفى وسائل الغزو الحضاري .

قادة الرأي العام

١٧٣ - ففي نطاق هذا التقدم المذهل في عالم الدعاية ، موضوعاً وأساليب ، اكتشف ثلاثة من الأمريكيين هم لازار سفيلد ، ويرسلون ، وجوديت في دراستهم المشتركة « اختبار الشعب » (١٩٤٠) اكتشفوا أعمق أساليب الدعاية أثراً في صياغة أفكار الشعوب ، وهم من اطلقوا عليهم اسم « قادة الرأي » . وقادة الرأي هؤلاء هم أشخاص يتمتعون في محيطهم بمراكز اجتماعية دينية أو علمية أو مالية أو عشائرية تضيف عليهم مقدرة خاصة على التأثير في صياغة آراء وتحديد اتجاهات مواطنيهم ، إما عن طريق التوجيه أو عن طريق التقليد (أضاف باتلر وستوكس الانكليزيان المركز الحزبي في كتابهما عن التحول السياسي في بريطانيا (١٩٦٩)) . إنهم إن يجمعوا على أن يقدوا الناس إلى حيث يريدون ينقاد لهم الناس طائعين . وقد تأكدت صحة وخطورة هذا الأسلوب في دراسات لاحقة ، أعوام ١٩٤٨ ، ١٩٥٥ قام بها لازار سفيلد أيضاً . ومعهم آخرون . كيف يجتمع هؤلاء ؟ ولماذا يجتمعون ؟ يقول لوي بوكيت في كتابه

مقدمة علم النفس الاجتماعي (١٩٧٧) إنهم يجمعون .
ف وراء كل جماعة من « قادة الرأي » قد تكون جماعة أقل عدداً
وأقل مقدرة على التأثير في الجماهير ولكن أكثر تصميمياً على
اغتصاب عقولها ، تقود « قادة الرأي » وتؤثر فيهم بوسائل قد لا
تجدي مع الجماهير ذاتها . يستأجرونهم خفية في مقابل مادي أو
معنوي ليقوموا ، بالنيابة عنهم ولحسابهم ، بعملية التلقيح . على
هذا الكشف تأسست تلك الجماعات المفضوحة في الولايات
المتحدة الأمريكية التي يسمونها « اللوي » ، ولكنها غير مقصورة
على الولايات المتحدة الأمريكية ، بل هي أكثر انتشاراً في
مجتمعات العالم الثالث تنشط تحت أسماء غير مفضوحة وترفع
شعارات قد تصل في طهارتها اللفظية حد شعار الدين أو شعار
الحرية .

وهي تتبع في أداء وظيفتها عدة قوانين يمكن بمراقبة
التزامها في كل دعوة معرفة ما إذا كان قادة الرأي قائمين على
دعوة أم قائمين على دعاية . إنها القوانين التي أسماها الكاتب
الفرنسي جان ماري دوميناش في كتابه الدعاية السياسية
(١٩٥٩) «قوانين القهر الدعائي» .

١٧٤ - فقد استطاع دوميناش أن يستقرئ من كتاب سيرجي
تشاخوتين الذي أشرنا إليه من قبل ، وما كتب عنه ، وما كتب
بعده ، خمسة قوانين للقهر الدعائي . أولها التركيز على مقولة
بسيطة : مبدأ أو شعار تبثه أجهزة الدعاية وتكرر بثه ، ويدعوله

قادة الرأي ويركزون عليه بدون تثبيت انتباه الجماهير إلى فرعياته أو تطبيقاته أو آثاره حتى يصبح جزءاً لصيقاً بالعقل الواعي أو بالعقل الباطن بحيث أن مجرد ذكره يضع المتأثر به في وضع نفسي وعصبي وفسيولوجي معين يجعله قابلاً للتصرف المستهدف كما اكتشف بابلوف في نظريته عن الفعل المنعكس الشرطي . أما عن الفرعيات والتطبيقات والآثار التي لا بد أن تتوقع الجماهير الواعية الحديث عنها فتنصبّ - طبقاً للقانون الثاني - على المبادئ أو الشعارات المضادة . فيختار القهر الدعائي ، ويحسّم ، ويبالغ في إبراز ما لا بد أن يكون فيها من قصور فكري ، أو ما صادفها من فشل تطبيقي ولو كان فشلاً آنياً أو مرحلياً أو جزئياً . وهكذا يبقى « المبدأ - الشعار » آمناً بعيداً عن أي حوار جماهيري ، وتنصرف ملكات الجماهير في الحوار إلى ما هو ضده . ولما كان الحوار ذاته يعني أن موضوعه ما يزال محل خلاف ، وبالتالي أنه ما يزال غير يقيني الثبوت أو الصحة فإن عوامل الشكّ تتجمّع حوله وتنحسر في الوقت ذاته عن « الشعار - المبدأ » الذي أراد القهر الدعائي عن طريق إبعاده عن دائرة الحوار ، تحويله إلى مقولة مسلمة . ثم يأتي القانون الثالث ليحاصر عقول الجماهير ويحصرها في ثنائية « الشعار وضده » فلا يسمح لها ، بكل وسائل الإغواء الفكري والفني ، بأن تلتفت إلى قضايا أو مبادئ أو شعارات أو مشكلات أو حتى آمال أخرى قد يؤدي الالتفات إليها إلى الإفلات من الحصر أو الحصار الثنائي . ولما كانت المبادئ أو الأفكار المراد تلقين عقول

الجماهير بها لا تقذف في فراغ بل تردّ إلى رحم حضاري مليء
بتراث تاريخي متراكم من المعتقدات والتقاليد والخبرات ، فإن
جهد القهر الدعائي يجب أن يتجه - طبقاً للقانون الرابع - إلى
تفكيك المكوّنات الحضارية بالتشكيك في صحة المعتقدات
وملاءمة التقاليد وصدق الخبرات التي تسد نوافذ العقول دون
الطوارئ الجديد . وليس أسهل من قياس الواقع الماضي على
الأمل المستقبل ، ليصبح كل ما مضى مديناً . وأخيراً يأتي
القانون الخامس وهو توجيه الدعاية بدون التعرض - لاسلبياً ولا
إيجابياً - لما قد يكون بين الأفراد والجماعات من فروق روحية أو
فكرية أو مادية أو اجتماعية لإخفاء واقع التمايز والتمييز بين
الأفراد والجماعات ، وما قد يثيره من خلاف أو صراع . إخفاؤه
في جوف كتلة هائلة من أفراد نمطيين مجردين من واقعهم
الاجتماعي فملتقين بالضرورة عندما يتوفر في كل منهم بالتساوي
وهو الحد الأدنى من الوعي ، بالاضافة إلى ما يصدق على كل
منهم من أنه « إنسان » . حينئذ تبدو محاولات طرح المشكلات
الاجتماعية الواقعية خروجاً على « الجماهير » يستحق الردع باسم
« الجماهير » أو تنكراً مشياً لمبدأ مقدس .

وهذا هو على وجه التحديد ما يفعله في الوطن العربي الذين
يهاضون العروبة بالإسلام والذين يناهضون الإسلام بالعروبة .

كيف ؟

الإنسان الهدف

١٧٥ - ليس ثمة اتفاق على دلالة كلمات الحضارة والمدنية والثقافة أو على الفوارق بينها . وكثيراً ما تستعمل كمترادفات في الدراسات التاريخية . وقد اخترنا استعمال كلمة الحضارة في هذا الحديث للدلالة على نسق معرفي مركّب لاتساق هذه الدلالة مع منهجنا في أن المعرفة تسبق الفعل ، وأن الإنسان قائد مسيرة التطور الجدلي المتصلة من الواقع إلى الفكر إلى الواقع ، ولأنه الاستعمال الراجع في علم تاريخ الأجناس البشرية خاصة في عناصره العقلية التي هي موضوع حديثنا . وطبقاً له لا تكون الحضارة شخصاً قائمة خارج الإنسان . إن ما هو خارج الإنسان من تراث فكري أو فني وصروح مادية ، هي آثار حضارته ودلائلها ورموزها . وهكذا يكون الإنسان من كل جيل حامل حضارته من الماضي ومنمّيها جديلاً ، فنقلها إلى جيل مقبل . من هنا كانت « شخصية » الإنسان المجال الرئيسي لاكتشاف المكونات الأساسية لحضارة الأمة التي ينتمي إليها والميدان الرئيسي لغزو الامبريالية الحضارية ، كما رأينا من قبل ؛ إذ لا يتم نقض المكونات الأساسية لحضارة أمة ما إلا من خلال تحطيم الهيكل الأساسي لشخصية المنتمين إليها . فما هي « الشخصية » وكيف تتكون على هيكلها وكيف تنقض ؟ هذي أسئلة لا يمكن إدراك مدى خطورة الامبريالية الحضارية إلا إذا عرفنا الإجابات عنها . فلنحاول .

١٧٦ - يستعمل علماء النفس في حديثهم عن الشخصية لفظين متلازمين هما الوحدة والتفرد . يعنون بالوحدة إجماع الشخص ، أي الشخص ككله : بكل مكوناته الفسيولوجية والعقلية والاجتماعية . ويعنون بالتفرد ما يميز شخصاً عن آخر . ويكاد يجمع علماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء الأجناس البشرية ، والاختصاصيون في فروع تلك العلوم ، على أن الهيكل الأساسي لبناء شخصية الإنسان يكون قد اكتمل حين يبلغ السادسة عشرة . كل ما يكتسبه بعد ذلك ويتميز به هو بناء حول هذا الهيكل لا يقوم معتدلاً ومستقراً إلا بقدر اتفاقه نوعاً وكمّاً مع هيكله الأساسي . ففي تلك السن يبلغ الهيكل الفسيولوجي للشخصية أقصى معدلات سرعة نموه ، ثم يبدأ في الهبوط حتى يتوقف تقريباً في سن الواحدة والعشرين (أوليفر هويلز ، الشباب (١٩٣٧) ، إلا المخ فإنه يستمر في النمو وزناً حتى يصل إلى أقصى درجات نموه في الفترة ما بين الخامسة والعشرين والثلاثين (مارتن البرت ، علم الاعصاب الاكلينيكي والشيخوخة (١٩٨٤) . أما في مجال الذكاء ، الوجه الثاني لعملية الإنسان ، فطبقاً لما لاحظته بياجيه من اختبارات الذكاء التي أوردتها في كتابه أصل الذكاء عند الأطفال (١٩٥٣) ، وما أوردته غامستون فيو في كتابه الذكاء : تطوره وأشكاله (١٩٥١) ، وما جاء في كتاب علم النفس التمرضي (١٩٧١) تأليف جنيفر جارف و جون جيسون ، وما هو وارد في الموسوعات المتخصصة ، يبقى الذكاء ملكة كامنة في الطفل منذ ولادته ، ثم ينمو بسرعة

كبيرة من سن الثالثة حتى السادسة ، ثم يتصاعد تدريجياً حتى نهاية سن الرابعة عشرة . ولا ينمو بعد ذلك إلا بدرجة تافهة لا يعتد بها . .

بقي الهيكل الحضاري . والهيكل الحضاري الأساسي للشخصية يتكوّن من مجموعة من الضوابط الذاتية أي الداخلة في تكوين الشخصية ذاتها ، التي تتحكم وتحدد لكل فرد موقفه وانجازه وسلوكه في مواجهة الغير من الأشياء والظواهر والناس ، أي في المجتمع ذاته . من أين تأتي هذه الضوابط ؟ كيف تدخل في تكوين الشخصية ؟ في البحث عن الجواب نعود إلى ما هو مجمّع عليه من أنّ المجتمع هو مصدر تلك الضوابط . إنه يدس بذورها في نفس الطفل وهو بعد كائن بيولوجي لم يميّز حتى ذاته . ثم يتابع الطفل في نموه الفسيولوجي والعقلي داساً في تكوينه بذور ضوابطه بذرة بذرة ، راعياً لها ومنمياًها . حتى إذا بلغ الطفل أشده واكمل تكوينه ، كان ذلك الكائن الذي خلقه الله إنساناً ، قد خلقه المجتمع شخصية متميزة عن غيره من بني الإنسان .

أمامصنّع هذا الخلق الجديد ، أو أداة تشكيل الشخصية المتماسكة من شمع الإنسان اللدن كما اختار أن يقول فيكتور بالدريدج ، فهو الأسرة . الأم أولاً ، ثم الأب معها ، ثم الأخوة والمرافقون الأقربون . هذه أيضاً حقيقة علمية لم ينكرها أحد منذ مطلع القرن العشرين . وقد تأكدت أولوية تأثير الأم في الخلق

الاجتماعي من أن الطفل لا يدرك ذاته منفصلةً عن ذات أمه بالولادة ، بل بعد ذلك بوقت طويل ، قد يمتد إلى عامين . خلال هذين العامين ، أو أقل قليلاً ، يتأثر تأثراً قوياً وتلقائياً بها كمصدر إشباع حاجته البيولوجية ، كما تنتقل إليه على وجه يكاد يكون عضوياً أو ميكانيكياً ، آثار نبرات صوتها وتعبير وجهها ولمسات يدها . وينفعل انفعالاً مباشراً غير شعوري بانفعالاتها تجاهها أو ابتساماً . ويحرك شفثيه متمتماً ، أو يصدر أصواتاً ، أو يبكي ، في محاولة تكرار الشرط اللفظي ليحصل من أمه على لذة إشباع حاجته ، الشرط اللفظي الذي حدده سلوك الأم نفسها .

وحين تأتي الوتبة الكبرى في النمو في سن الثالثة يكون قد وعى ذاته وتعلم اللغة معاً . وعيه ذاته منفصلاً عن غيره ، يفسح مجاله النفسي لتلقي ضوابط علاقته مع الغير : الضوابط الاجتماعية . وتعلمه اللغة يمكنه من إدراك تلك الضوابط مجردة عن الموقف الآني في رموزها اللغوية ، فيحتفظ بها في ذاكرته النامية ويسترجعها كلما أراد أن يتصور أو يتوقع متعلماً من بين الماضي المذكور والمستقبل المتصور ، الملاءمة بين ما يرغب في وقوعه وما يمكن أن يقع في عملية متنامية يسمونها التكيف . كل هذا ومجتمعه الذي يدس في شخصيته بذور الضوابط الاجتماعية في أسرته كمصدر أول وأساسي ، حتى بعد أن يضاف إليها المدرسة ورفاق الفصول . المهم أن الشخصية من خلق المجتمع وليست موروثه بيولوجياً ، وأنها تكتمل تكويناً من خلال التفاعل

مع الآخرين وهم أساساً أفراد الأسرة ، وأن هذا الاكتمال يتم في سن السادسة عشرة أو نحو ذلك . لا خلاف على محصلة هذه الخلاصة ، وإنما يختلف العلماء تبعاً لتركيز كل مدرسة منهم على أسلوب دس هذه الضوابط الاجتماعية في تكوين الشخصية .

فثمة مدرسة « المرأة » التي أسسها شارلز كولي في كتابه التنظيم الاجتماعي (١٩٠٩)، التي تقول إن كل إنسان يرى نفسه ويفهمها من خلال نظرات الآخرين إليه ويتعلم كيف يضبط سلوكه من خلال حكم الناس عليه ، وهكذا تنتقل الضوابط الاجتماعية إليه وهو يرى ويفهم ما يقبله الآخرون وما يرفضونه طبقاً لتلك الضوابط الاجتماعية ذاتها . وثمة مدرسة جورج ميد التي عرض نظريتها في كتابه العقل والنفس والمجتمع (١٩٣٤)، التي يركز فيها على دور اللغة في انتقال الضوابط الاجتماعية إلى الطفل من خلال الأسرة . وثمة المدرسة السلوكية التي يمثلها روجر براون في كتابه علم النفس الاجتماعي (١٩٦٦) والتي ترى أن عابلي العقاب والثواب هما الموجهان للطفل حتى يتوافق سلوكه مع الضوابط الاجتماعية ، فيتعلم من الثواب وما يصاحبه من لذة ما هو مطلوب منه ، ويتعلم من العقاب وما يصاحبه من ألم ما هو ممنوع عليه وثمة - أخيراً وليس آخراً - مدرسة التقليد التي شرحها باندورا وولترز في كتابها التعلم الاجتماعي ونمو الشخصية (١٩٦٣) والتي ترى أن الطفل يتمثل الضوابط الاجتماعية حتى تصبح جزءاً

أساسياً في بناء شخصيته من خلال تقليده ، أو محاكاته ،
تصرفات أفراد أسرته . . الخ .

هذه الخلافات لا تهمنا كثيراً في هذا الحديث . الذي يهمنا
الآن معرفة ما هي هذه الضوابط .

١٧٧ - لا يجدي حصر عددها ، ولا يمكن . لا يجدي لأنها
مجموعة من المعارف تختلف كثيراً أو قليلاً وقد تتناقض من مجتمع
إلى مجتمع . وبالتالي لا تكون محاولة حصرها مجدية - حتى إذا
كانت ممكنة - إلا منسوبة إلى مجتمع معين . وحصرها غير ممكن
لأنها ما لا حصر له من المعارف . أقصى ما يمكن أن يقال عنها
إنها معرفة قواعد سلوك مميزة ما بين الصواب والخطأ في التعامل
مع الأشياء والناس والوجود الشامل ، الأشياء والناس معاً .
تنتمي إليها الأديان والمعتقدات والشرائع والتقاليد والآداب
والقيم والمعايير الجمالية للفن والأدب والموسيقى والعمارة . . إنها
كل تلك المعارف التي تسمى مجتمعة « حضارة » . والتي تتضمن
المعايير الاجتماعية التي تحدد للانسان في كل مجتمع ما ينبغي أن
يكون عليه موقفاً واتجاهاً ومسلكاً ، وما يتوقعه من الآخرين .
وهي التي تفسر وتبرر وتجمل تلك المعايير . وإنها تنتقل من جيل
إلى جيل فيما يقال له تواصل الأجيال . وإن هذا الانتقال يتم من
خلال تلقي الأطفال المعرفة الحضارية عن مجتمعهم بالترغيب أو
التهديد أو التقليد . . لا يهم ، المهم أنهم يتلقونها غير واعين ،
من آباء وأمهات تلقوها حين كانوا أطفالاً غير واعين ، عن

أجداد تلقوها غير واعين عن اسلاف كانوا يتلقونها أطفالاً غير واعين . وتلعب اللغة الدور الأساسي في حمل الحضارة من جيل إلى جيل وضمان استمرارها .

يقول وليم مكدوغال في كتابه علم النفس - دراسة في السلوك : « ينمو كل إنسان سويّ تحت التأثير المستمر للمجتمع الذي ولد فيه ، ويشكل المجتمع كل جزئية من تطوره الذهني . فيصبح وارثاً لصرح من التقاليد الثقافية والخلقية قام بناؤه بطيئاً بإضافة لبنة إلى لبنة خلال الجهود التي بذلتها آلاف الأجيال . . إن اللغة هي أكثر أجزاء التقاليد الثقافية أهمية . إنها أداة وشرط أية مكتسبات لاحقة . إن الطفل من خلال تعلمه لغته القومية يستطيع أن يحصل من المعرفة أكثر مما يستطيعه الرجل البالغ من خلال تمكنه إجادة لغة أجنبية . إن هذا الأخير لا يفعل إلا أن يعبر عن الشيء المألوف بالفاظ جديدة . أما الطفل فبتعلمه كيف يستعمل الكلمات يتعلم أيضاً كيف يحول كل العالم الذي حوله إلى أشياء ويكشف بميزات كل منها والعلاقات فيما بينها وليست كل تلك الأشياء والمميزات والعلاقات إلا انتقاء من بين العدد اللانهائي الذي قد يكتشفه عقل كامل النضج . ولكن الطفل لا يتقي أساساً إلا ما يعتبر من أساسيات حضارة مجتمعه مقدوداً في ذلك باللغة التي خلقها أسلافه الأقدمون للتعبير عن تلك الأوجه المتقاة من العالم . ويرث الطفل السويّ من مجتمعه أيضاً عدداً كبيراً من المعتقدات المتعلقة بما انتهى إلى اكتشافه من أشياء . وسيبقى الطفل حاملاً تلك المعتقدات طوال حياته كلها بدون تساؤل عن صحتها ، أو حتى بحث عن كيف أصبحت معتقداته . . . » . ويقول برغسون في كتابه

التطور الخالق (١٩٠٧) «إننا نرغب ونريد ونعمل بماضينا كله» .
 ويصوغ عالم النفس السوفيافي ميخائيلوف المفاهيم ذاتها
 صياغة طريفة في نهاية كتابه الرائع لغز النفس (١٩٨٠) فيصور
 إنساناً يحدث نفسه وهو على عتبة مدخل مرحلة الشباب فيقول :
 « الآن ، أنا قادر على أن أقوم نفسي وسلوكها حتى في مواجهة أكثر المواقف
 تعقيداً ، إذ أنني ، بصفة أساسية ، الخلاصة الكلية لخبرة النشاط المعقد
 التاريخي الذي انتهى إليّ ويعيش داخلي كما تضمته لغة أمّتي فبالإضافة إلى
 أصدقائي وأولياء أمري ومعلمي وأساتذتي ، لي محاورون وموجهون
 ومساعدون في أولئك الذين واجهوا أصعب المشكلات وحلوها خلال القرون
 الماضية » .

إن هذه الصورة الشعرية قد تولّد وهماً بأن الحضارة كهيكـل
 أساسي للشخصية منظم احتياطي للسلوك يلجأ إليه الشخص أو
 لا يلجأ . الواقع العلمي غير هذا . إن الإنسان يتلقاها بدون
 إرادة ، وهي تنظم وتضبط سلوكه بدون انتباه ، ويستجيب لها
 تلقائياً بدون جهد ، ويتبع توجيهها بسلسلة اتباع ما هو
 « فطري » لا شذوذ فيه ، لأنه حينئذ لا يتبع إلا ذاته .

من هنا ، يبدأ كل إنسان مسيرته إلى المستقبل . فكيف
 يتصور هذا المستقبل ؟ إنه يتصوره محدداً شكلاً ومضموناً بما لا
 يتناقض مع المعايير الحضارية الكامنة في ذاته . إنه لا يتصوره
 هكذا لأنه يريد ، ولكن لأنه لا يستطيع تصوره إلا هكذا ، إذ
 هو التصور المنبثق من ذاته المتسق مع شخصيته . ومن هنا يصح

القول بأن وحدة التاريخ (صانع الحضارة) تحدد وحدة المصير (صُنع الانسان) . كما يصح القول بأن « المستقبل الأفضل » لأي مجتمع ذي حضارة متميزة هو ما لا يتناقض شكلاً أو مضموناً مع المعايير الحضارية لهذا المجتمع . بل إنه المستقبل الأفضل « الممكن » ، لأنه وحده الذي يحقق صانعه من البشر ذواتهم به وفيه بجهد سلس لا شذوذ فيه . وأخيراً قد يصح القول بأنه لا يساوي قلامة ظفر كل ما كتبه الغربيون وغير الغربيين عن التفاضل بين الحضارات المختلفة للمجتمعات المتعاصرة . كما لم يكن يساوي تلك القلامة كل ما اصطنعه الغربيون من لاهوت وفلسفات وأفكار عن « رسالة الرجل الأبيض في نشر الحضارة » بين الشعوب المختلفة لتغطية الغزو الاستعماري . لقد انكشف الغطاء بعد حجب الحقيقة الاستعمارية وراء حُجب التفاضل الحضاري . وفهم حتى بعض الأوروبيين مدى الصدق فيما كان يقوله الصينيون القدامى بعد استماعهم إلى المبشرين يدعونهم إلى نور الحضارة الأوروبية . كانوا يتهامسون - في أدب جم - بأن أولئك الأوروبيين مخلوقات غريبة وبدائية وبربرية وأقل تحضراً من الخنازير لأنهم ، بالرغم من معرفتهم القراءة والكتابة ، لا يستطيعون فهم تعاليم كونفوشيوس . كان الصينيون في ذلك الوقت مشغولين ببناء مستقبلهم على أسسهم الحضارية المتميزة برفع القيم الخلقية إلى مستوى أسمى من أية قيم أخرى ، وتقدير يصل إلى حد التقديس للإنسان ، فحرموا تعاطي الأفيون (١٧٢٩) الذي

كان يزرعه المستعمرون الانكليز في الهند وبيبعونه في الصين.. ولكن التجار الأوروبيين « المتحضرين » من انكلترا وفرنسا وهولندا والولايات المتحدة الامريكية كانوا يجشدون سفنهم المحملة بالأفيون في ميناء « مكاو »، ويهربون بضاعتهم خلسة إلى داخل الصين . فلما حاولت حكومة الصين منع التهريب وضبط الأفيون شن الانكليز ضد الصين الحرب المعروفة في التاريخ باسم « حرب الأفيون » (١٨٣٩ - ١٨٤٤) وأرغمت الصين بالقوة على إباحة الأفيون تجارة وتعاطياً ، ثم بعد حرب أخرى استمرت أربع سنوات (١٨٥٦ - ١٨٦٠) شتتها انكلترا وفرنسا معاً ، أرغمت الصين على إباحة زراعة شجر الأفيون في أرضها . يدمرون عقل الإنسان لكي يستولوا على ثروات الأوطان .

ولكن ذلك كان أيام الاستعمار المباشر والقهر العسكري السافر ، أما في أيامنا هذه ، أيام الاستعمار الخفي ، وعصر الدعاية ، فإن اغتصاب العقول بالكلمات يُغني عن تدميرها بالمخدرات . إنه ليس أقل تكلفة فقط ، بل انه أكثر جدوى بكثير . فباسم البحث العلمي تدرس حضارة المجتمع الضحية (علم الأجناس وعلم الأجناس التطبيقي ، وعلم الحضارات المقارنة ... الخ) ، وبالعلم تكتشف عناصر الهيكل الأساسي لشخصية المتتمين إليه (علم الاجتماع وعلم الأعصاب ، وعلم النفس ... الخ) فتدمر تلك العناصر (بالدعاية الموجهة من

الخارج ، وإعداد قادة الرأي في الداخل) فتضعف مناعة المجتمع الحضارية ويتهيا لاستقبال الغزو بدون مقاومة ، فيتم الاستيلاء على مستقبله بيسر قد يصل إلى حد استدعاء الغزاة ليغتصبوا -سليماً- مجتمعاً هياً لهم نفر من أبنائه ، كانت عقولهم قد اغتصبت من قبل .

اعتراض جانبي

١٧٨ - لولا أن الحديث ينبيء بأنه قد يطول أكثر مما ينبغي لكان مما ينبغي أن نتحدث حديثاً وافياً عن المفهوم الماركسي للانتفاء حتى نردّ مقدماً على ما قد يثيره بعض الماركسيين من اعتراضات على أساس أن انتفاء كل إنسان إنما يكون إلى طبقة ، وأن شخصية كل إنسان هي شخصية طبقته بحكم أن أسلوب انتاج الحياة المادية هو الذي يحدد الانتفاء الاجتماعي « حتماً » ، بدليل أن الشخصيات غير متجانسة في أي مجتمع طبقي . هذا الاعتراض مردود ووارد معاً . فقد عرفنا من قبل أن العلماء المتخصصين في دراسة الشخصية يستعملون في التعبير عنها لفظين متلازمين هما الوحدة والتفرد . يعنون بالوحدة جماع الشخص ، أي الشخص بكل مكوناته الفسيولوجية والعقلية والاجتماعية ، ويعنون بالتفرد ما يميز شخصاً عن آخر (فقرة ١٧٧) . وحديثنا منصب على الهيكل الأساسي للشخصية فهو يتناول مكونات وحدة الشخصية المتجانسة بين كل الأفراد الذين يتمون إلى

مصدر حضاري واحد . وهو ما كان يعنيه عالم النفس السوفيياتي ميخائيلوف بقوله إن الإنسان هو الخلاصة الكلية لخبرة النشاط التاريخي المعقد الذي انتهى إليه ويعيش داخله ، كما تضمنته لغة أمته لغز النفس (١٩٨٠) . فالاعتراض مردود - أما عنصر التفرد في الشخصية فهو بناء مكتسب على هيكلها الأساسي من مصادر بيولوجية وفسولوجية وفكرية واقتصادية وروحية أيضاً . فالاعتراض وارد ولكنه ليس داخلًا في نطاق الحديث . وسنقدم إلى من يخطر لهم الاعتراض المردود مثلاً من تجربة تاريخية طويلة ، رائعة ومروعة أيضاً ، جرت في الاتحاد السوفيياتي ، تثبت أن التجانس الفكري والاقتصادي والسياسي في مجتمع اشتراكي ، لم يستطع أن يلغي عدم التجانس الحضاري بين أعضاء ، وقيادات الحزب الشيوعي السوفيياتي نفسه (فقرة ٢٢٣) .

أما إذا كان ثمة من يريد أن يتخذ من الاعتراض فرصة ليعود إلى المقولة المادية المنهجية القديمة : إن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد الانتماء الاجتماعي حتماً ، فيكفي أن نحيله إلى ما حمله إلينا د . مراد وهبة على صفحات كتابه محاورات فلسفية في موسكو (١٩٧٤) من خلاصة ما اكتشفه زائرا الاتحاد السوفيياتي لمدة عام (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٨ - تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٩) . وهي خلاصة باللغة الثراء ينقلها ماركسي بالغ الأمانة . خلاصة الخلاصة أن الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس في الاتحاد السوفيياتي يراجعون « المادية

الجدلية » (المنهج الماركسي) في اتجاه التشكيك في صحة الحتمية المادية والإقرار بأنه : في نطاق التأثير المتبادل بين الأشياء والظواهر يكون الإنسان هو قائد مسيرة التطور الجدلي (جدل الإنسان) . وأن هناك اتجاهاً يمثله اليكليف رئيس قسم المنطق في معهد الفلسفة التابع للأكاديمية العلوم في موسكو عرضه في كتاب صدر عام ١٩٦٨ بعنوان عن الأصنام والمثل يقصر الجدل على الإنسان دون المادة ودون الفكر . وأن ثمة عالماً من أتباع مدرسته أنشأ كتاباً في هذا بعنوان ماهية الإنسان الفاعلة كمبدأ فلسفي (١٩٦٨) .

وقد ظهر أثر هذا الاتجاه الذي نقله إلينا د . مراد وهبة فيما كتبه بعض علماء النفس في الاتحاد السوفياتي في السنين الأخيرة . ففي كتاب يحمل عنوان مشكلات النمو العقلي (١٩٨١) يبدأ مؤلفه أ. ن. ليونيف بقوله : « حين يتأثر الكائن الحي على وجه أو على آخر بمؤثر خارجي فإنه يهضمه ويمثله . ولا يكفي من أجل هذا أن يبقى سلبياً متأثراً ، بل لا بد له هو أن يفعل شيئاً في الوقت ذاته . هذا الفعل قد يأخذ شكل عملية داخلية أو حركة خارجية ولكن لا بد من أن يحدث » . . . ثم يأخذ هذه القاعدة مطبقاً إياها باستفاضة مصحوبة بخلاصات التجارب وجداولها إلى أن يصل إلى آخر الكتاب لينفي صحة « وجهتي نظر » في كيفية عمل الإنسان المؤثر بما هو خارجه . أولاهما ترى أن في الإنسان وظائف عقلية ونشاطاً معرفياً يعمل ذاتياً بمجرد التأثير بظاهرة خارجية (وجهة

نظر مثالية) ، وترى الثانية أن الإنسان لا يفعل حين يتأثر إلا أن يعيد ما اكتسبه بالمران والتكرار من خبراته السابقة (وجهة نظر مادية) لينتهي إلى أن الإنسان يعي تجاربه وما يصل إليه من تجارب تاريخية ، ويضمها ويتمثلها لا ليكررها ولكن ليستخدمها في تغيير ظروفه .

مثل هذا الاتجاه واضح الظهور أيضاً في كتاب ف. ت. ميخائيلوف لغز النفس (١٩٨٠) فبعد عرض مطوّل لما قاله هيغل وما قاله رسل ، يتبنّى تعريفاً طريفاً للإنسان ، ينقله عن عالم سوفياتي آخر اسمه أموسوف تشكيل الفكر والعقل ١٩٦٥ ، فيقول إن الإنسان « كائن منظم قادر على إدراك المؤثرات الخارجية ، واستخراج معلومات منها ، وإدخال معلومات في قوالب ذات مستويات مختلفة ، والتأثير في محيطه الخارجي طبقاً لخططه ذاته على مستويات متعددة . فالإنسان في النهاية هو ضابط ذاتي لخططه » : ويضيف ميخائيلوف من عنده : « حتى نستبعد أي مكان لسوء الفهم نقول إن الإنسان ضابط ذاتي طالما أن نشاطه مؤسس على خطة قائمة في داخل ذاته وليس خارجها على أي وجه » . . . الخ . . . وبعد ؟

وبعد ، فلنعد إلى موضوع حديثنا .

ذو الحدين

١٧٩ - يتحدد الهيكل الأساسي لشخصية الإنسان ، إذن ،

بإتيمائته إلى حضارة معينة . ومن خلال دراسة حضارته يتم كشف شخصيته ومعرفة كيفية التعامل معه عن طريق الإعلام والدعاية والرأي بأكبر قدر من فرص النجاح . النجاح في تطويره أو في تدميره .. ذلك لأن سلاح الإعلام والدعاية والرأي ، ككل سلاح علمي ، ذو حدين . فكما تكون غايته الإجهاز على الضحية في القتال ، تكون غايته حمايتها بدفاع فعال . وكما يصلح لاغتصاب العقول يصلح لتطهيرها . وإذا كنا قد بدأنا تاريخه كأداة اغتصاب فلأن تلك كانت بداية تاريخه كعلم . ولكنه الآن أصبح سلاحاً في أيدي كل الشعوب ، لا يختلف أداؤه إلا تبعاً لاختلاف القوى التي تستعمله والغايات التي تستهدفها . ولن يكون غريباً أن يزعم كل داعية ، صاحب دعوة أو دعاية أو رأي ، أنه إنما يستهدف التطوير لا التدمير . ولن يكون غريباً أن يتصدى له داعية (صاحب دعوة أو دعاية أو رأي) لينقض ما يزعم ، ثم يزعم أنه بمناقضته إنما يدافع عن التطور ضد الانحراف المدمر . وكل هذا لن يكون أكثر من اختلاف في حقيقة الرأي أو رؤية الحقيقة ، إن دل على شيء فإنما يدل على أن ليس من بين المختلفين من يصلح حكماً فيما يختلفون فيه . وتبقى الحقيقة الموضوعية هي الحكم الموثوق بدون ظلم أو نفاق . والبحث العلمي هو وحده الدليل إلى حيث توجد الحقيقة الموضوعية . إذ « العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به » . من هنا فإن أية دعوة أو دعاية أو رأي موجه إلى الإنسان العربي ، لا يتوقف تقويمه ، ومعرفة ما إذا كان مُطَهِّراً أم مدمراً ، على ما

يقوله الذين يخالفونه دعوة أو دعاية أو رأياً ، بل على الآثار الموضوعية التي يحدثها في شخصية الإنسان العربي . وهذا ينطبق علينا ، ويلزمننا ونلتزم به . ففي الجزء الأول من هذا الحديث اختلفنا مع الذين يناهضون العروبة بالإسلام خلافاً قائماً على الأساس الإسلامي ذاته ، الذي يبنون عليه رأيهم ، حتى نحتج عليهم بما لا يستطيعون رده ، إذ هم ونحن نحتكم إلى كتابنا : القرآن . واجتنبنا الاحتجاج بالأحاديث وأقوال الفقهاء لنجنب مواطن الخلاف فيها ، وهي كثيرة . هذا بالرغم من علمنا أن الأحاديث الأحاد ، وإن كانت محل خلاف ، والمذاهب الفقهية ، وإن اختلفت ، قد طبقت في الوطن العربي قروناً طويلة وصاغت حياة الناس ، وتحول كثير من قواعدها إلى قيم وتقاليد وعادات وآداب دخلت في التكوين الحضاري للأمة العربية ، فأصبح الناس يلتزمون بها بدون بحث عن أصلها التشريعي أو الفقهي . وهي بهذا قد غدت أكثر تأثيراً في حياة العربي - مسلماً كان أم غير مسلم - لأنها جزء من بناء هيكل شخصيته . وسنرى تجربة تاريخية واضحة الدلالة على صحة ما نقول . ومع ذلك لم نُثرها في خلافنا مع الظالمين حتى لا نحتكم إلى ما يقبل الخلاف .

كذلك كان موقفنا من الذين يناهضون الإسلام بالعروبة ، يزعمون التقدم غاية ؛ فاختلفنا معهم في الجزء الثاني من هذا الحديث خلافاً قائماً على الأساس العلمي ذاته الذي يبنون عليه

رأيهم حتى نحتج عليهم بما لا يستطيعون ردّه إذ هم ونحن نحتكم إلى العلم وأبحاثه . واجتنبنا الاحتجاج بالآراء والمذاهب المثالية أو الميتافيزيقية لنجتنب مواطن الخلاف فيها ، وهي كثيرة . هذا بالرغم من علمنا أنّ لتلك الآراء أنصاراً واتباعاً كثيرين في الوطن العربي ، وأنها تصوغ حياة قطاع كبير من الناس فيه منذ أكثر من قرن تحولت قواعدها إلى قيم وتقاليد وعادات وآداب ذات طبيعة حضارية ، وهي بهذا قد غدت مؤثراً قوياً في حياة كثير من العرب (المتعلمون والمتقنون والأثرياء خاصة) ، لأنها تخالط بناء هيكل شخصياتهم ، وإن لم تتحول إلى حضارة عربية . وسنرى تجربة تاريخية واضحة الدلالة على صحة ما نقول . ومع ذلك لم نُشرها في خلافنا مع المنافقين حتى لا نحتكم إلى ما يقبل الخلاف .

الآن ، في هذا الجزء الثالث والأخير من حديثنا جاء وقت الاحتكام لغير أطراف الخلاف جميعاً . تمهيداً لقبول هذا الاحتكام طرحنا فيما سبق (فقرة ١٧٦ و ١٧٧ و ١٧٨) ما قاله ويقول ويكاد يجمع عليه علماء متخصصون عن « الشخصية » ، وهم بعد ليسوا أطرافاً في الخلاف موضوع هذا الحديث . وهذا أقصى ما نستطيع أن نقدمه من إنصاف إلى الذين نختلف معهم . فلتقدم إذن إلى الإنسان العربي ، الهدف ، لنعرف أولاً شخصيته ، ولنعرف ثانياً ماذا يفعلون بها ، ثم لنعرف أخيراً لماذا يفعلون .

الشخصية العربية

١٨٠ - ما الذي يعنيه ، على وجه الدقة ، وصف إنسان بأنه عربي ؟ إنه لا يعني أنه ينتمي إلى دولة عربية ، فهو يحمل هويتها ويوصف بها ، ذلك لأن ليس في الوطن العربي قطر عربي متميز بهذا الوصف عن الأقطار الأخرى . في الوطن العربي بلدان تحمل أسماء جغرافية أو شعوبية أو عشائرية ، وتوصف جميعها بأنها بلدان «عربية» وصفاً غير منكور ، لا في داخلها ولا في خارجها ، ولا في أي مكان من العالم . فيردُّ السؤال ذاته بالنسبة إليها : ما الذي يعنيه القول عن مجموعة محددة ومحدودة من البلدان مختلفتة الأسماء والمواقع والنظم والحكام أنها بلدان «عربية» ؟ الجواب عن السؤال في الحالتين واحد . إن وصف إنسان بأنه عربيّ يعني تمييز انتمائه إلى شعب متميز بأنه عربيّ . ووصف دولة بأنها عربية يعني أن رعاياها ينتمون إلى شعب متميز بأنه عربي . هذا الجواب لا يكفي لتحديد دلالة قطعية لكلمة «عربي» فهي كلمة أطلقت على مدى قرون طويلة على تجمعات بشرية أسرية وعشائرية وقبلية وشعوبية ، ولم تكن شاملة كل البشر الذين يوصفون الآن بأنهم عرب . وقد أدّى تجاهل هذا فيما يسمى الفكر القومي إلى الحديث عن «العرب» بدون تفرقة في الزمان ، كما لو كان عرب اليوم هم سلالة عرقية لعرب الجاهلية . كما أدّى تجاهله في الفكر اللاقومي (الأمي أو الإقليمي) إلى الحديث عن شعوب عربية متعددة . بدون أن

يقول لنا الأولون إلى أين إذن ذهبت الشعوب التي كانت تملأ الأقطار التي نصفها الآن بأنها عربية قبل الفتح العربي خاصة ، والتاريخ لم يذكر لنا أن العرب الفاتحين قد أبادوا تلك الشعوب ، وبدون أن يقول لنا الآخرون على أي وجه يصفون شعوباً متعددة بأنها عربية ؟ من أين جاء هذا الوصف المميز ؟ وما هو مضمون تميزه ؟ بدون معرفة الإجابات الصحيحة عن كل تلك الأسئلة سيبقى الوصف « عربي » بدون دلالة تسمح بالحديث عن « الشخصية العربية » .

١٨١ - من المسلّم أن التكوين البشري للمجتمعات في حركة تطور مستمرة من الأسرة إلى العشيرة ، القبيلة ، إلى الأمة . . . إلى ما لا ندري الآن كيف يكون التكوين في المستقبل غير المنظور . ما ندرية هو أن انتقال مجتمع من طور إلى طور لا يتم إلا بعد أن يستنفد الطور الذي قبله كل إمكاناته المادية والبشرية لإشباع احتياجات البشر المادية والفكرية والروحية المتجددة أبداً . وهو أمر قد يستغرق قروناً أو عشرات القرون تبعاً لظروف النشأة ومكانها والتأثير المتبادل بين المجتمعات المتعاصرة . ولكن ، كما يقول عالم الاجتماع أوستاس شيسر في كتابة الحياة الناجحة (١٩٥٢) : « إن الانحماط الاجتماعية كانت دائماً متطورة من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة . تماماً كما هو الحال في الحياة العضوية التي تبدأ بالخلية وتنتهي نامية إلى حيوانات معقدة » .

وأكثر ما ندرية أهمية بالنسبة إلى هذا الحديث أن الانتقال

من طور إلى طور لا يتم إرادياً بقرار فردي أو جماعي ، بل يتم تدريجياً على مدى القرون من خلال الكفاح الإنساني الطويل لإشباع حاجاته ، وما يضاحجه من صراع داخلي وخارجي ضد الطبيعة وضد الناس . ومن خلال هذا التطور ذاته ، تتطور حضارة كل مجتمع ، مصاحبة تطوره ، لا تتقدم عليه ولا تتأخر عنه . فثمة حضارة عشائرية ، وثمة حضارة قبلية ، وثمة حضارة شعبية ، وثمة حضارة قومية . . . إلى ما لا ندرى الآن كيف تكون عليه الحضارة في المستقبل غير المنظور . المهم أنه في زمان معين ، في مكان معين ، يكون لكل مجتمع معين ، في الزمان والمكان ، حضارته ، لا تتخلف عنه كما لا تتخلف خصائص المادة عن أي من عناصرها في حالة نقائه . فهي الحضارة الملازمة ، المناسبة ، الملائمة أفضل الحضارات بالنسبة إليه ، حتى بدون أن يعرف لماذا .

١٨٢ - ونحن نزعم - وكنا على مدى ربع قرن ثابتين على الزعم - بأن العرب أمة مكتملة التكوين . ما الذي يعنيه هذا من بين ما يعني ، عن الشخصية العربية ؟ يعني كبداية أن الحضارة العربية حضارة قومية لا عشائرية ولا قبلية ولا شعبية . لدينا وفيها كل ما نقلته إلينا لغتنا من تراث حضاري موروث من الأطوار العشائرية والقبلية والشعبوية قبل أن نكون أمة في طور التكوين إلى أن أصبحنا أمة . انتقل إلينا عبر الأجيال المتعاقبة في مسيرة تقودها اللغة من أطفال ، إلى أطفال ، إلى أطفال ،

وتشكّلت به الشخصية العربية من جيل إلى جيل . ولكن لغتنا المتطورة أيضاً لم تنقل إلى أي طور مررنا به إلّا ما يناسب أطراد النمو إلى الطور الذي يليه . إن الاهرام الخالدة أدلة على حضارتنا البائدة ، ولكنها لا تعني شيئاً بالنسبة إلى حضارتنا السائدة .

وحين تم الفتح العربي الإسلامي فجَمَعنا في دولة ، ووفّر لنا الاستقرار على الأرض الخاصة ، والتفاعل فيما بيننا وبينها ، ودخلنا به طور التكوين القومي إلى أن أصبحنا أمة تمت حضارتنا وأينعت وأثمرت عقائد وتقاليد وعادات وقيماً وآداباً وفنوناً متطورة ، متميزة عما سبقها بتلك الإضافات التي تميز الحضارات القومية . أهم هذه الإضافات ما يدخل في عناصر التكوين القومي « الاختصاص بالأرض دون باقي البشر » . وطننا : نمجّد تاريخه ، نظمئن فيه ، نغترّب بعيداً عنه ، نحافظ عليه ، نفديه بالحياة ، نعيش من خيره ، نشترك معاً ، ودون غيرنا ، في التمجيد والاطمئنان والاعتراب والمحافظة والفداء والخير . وتعبّر أجيالنا المتتابعة عن هذا الانتماء والولاء والوفاء فكراً وأدباً وفناً وغناء وموسيقى وأناشيد . . وأحزاناً ودموعاً أيضاً . إنه ليس أرضاً ولكنه تجسيد مادي لمفهوم دَخل ، في خلال التفاعل معه ، إلى صميم تكوين شخصية كل عربي ، وأصبح جزءاً من هيكلها الأساسي الاجتماعي ، تحرسه ضوابط اجتماعية من التقاليد والعادات والقيم والآداب . . .

وهكذا بدون وعي ، أو بوعي ، يتجه الإنسان العربي السوي إلى المستقبل ، مقوداً بانتمائه إلى الوطن العربي بدون أن يعرف كيف يقاد ، وإن كان يشعر أنه لا يقود إلا نفسه . وتقاتل أجيال من أطراف الأرض العربية من أجل تحرير فلسطين السليبية بدون أن تعرف ، أو تسأل ، لماذا تقاتل . إلا أنه من مرارة الشعور بالهزيمة ومن أمل الفرحة بالنصر ، يشعر كلّ منهم في ذاته أنه يقاتل من أجل تحرير شخصيته ذاتها . . . الخ .

١٨٣ - ما هو الدليل على صحّة هذا الحديث عن العشائر والقبائل والشعوب والأمم غير هذا الشعور بالانتماء الذي يقود البشر بوعي أو بدون وعي ؟ هل من المستبعد أن يكون كل هذا تصويراً ذهنيّاً لتاريخ لم يقع لمجرد مساندة رأي دستّه قوى في بعض العقول العربية التي اغتصبتها بالإعلام والدعاية وقادة الرأي ، خاصة بعد أن عرفنا مدى القدرة على اغتصاب العقول ؟ نريد أدلة من الواقع الموضوعي بدلاً من الصيغ الفكرية المجردة .

فليكن .

فيما يلي دليلان . الأول من بحث علمي في التاريخ . والثاني من تاريخ البحث العلمي .

مصر العربية

١٨٤ - لو شئنا لتناولنا تاريخ الشعب العربي في كل قطر منذ

أن كان أسرة ، فعشيرة ، فقبيلة ، إلى أن أصبح جزءاً من الأمة العربية . ولكن هذا يطول . نكتفي لأسباب يعلها الواقع العربي الذي نحياه بأن نضرب مثلاً من مصر كيف كانت فرعونية وكيف أصبحت عربية . وما يصدق على مصر يصدق على كل قطر ، وإن اختلفت الوقائع والأسماء . وليعرف المفتونون « بشخصية مصر » أن كل إنسان من مصر ذو شخصية عربية إسلامية ، أعجبهم هذا أم لم يعجبهم . لا لأننا نتصور ذلك أو نريده ، ولكن لأنه الواقع الموضوعي . وليعرف الشعب العربي في مصر ، وغير مصر ، لماذا نشطت حتى الضراوة ، دعوة مناهضة العروبة بالإسلام ومناهضة الإسلام بالعروبة ، في مصر ، في السنين الأخيرة .

عن الماضي الاقليمي

١٨٥ - قبل أن توجد أية دولة فيما يسمى الآن الوطن العربي ، بل قبل أن توجد الأمة العربية ، وقبل أن توجد الدول والأمم جميعاً ، كانت مصر موقعاً جغرافياً يسمى مصرًا . وكانت فيما بين الخليج والمحيط بمثابة واحة كبيرة من الأرض الخصبة ذات المناخ المعتدل يجري فيها الجزء الشمالي من النيل بدون عوائق أو مساقط موفرًا لها أكبر قدر من انتظام أسباب الري والزراعة والنقل والمواصلات . تطل على بحرين عند ملتقى قارتين ، فكانت ، مثل كثير من أودية الأنهار ، ولكن بدرجة أفضل ، موطنًا نموذجيًا للحياة المستقرة على يسر النماء

الزراعي والبناء الحضاري والتبادل التجاري مع ما حولها من أقاليم . فكانت بهذا كله ذات قوة جذب هائلة للجماعات القبلية الجائلة فيما يليها ، شرقاً وغرباً وجنوباً ، تغزوها ، أو تحاول أن تغزوها ، لا لتبنيها ثم ترتد عنها ، شأن الغزاة في العصور القبلية بل لتستولي عليها ، وتستقر فيها .

حينما غزتها الجماعات القبلية الوافدة من الشرق بقيادة من أطلق عليهم المصريون اسم « الملوك الأجانب » أو « حقا خاسوت » الذي حُرّف في اللغة الاغريقية إلى « هكسوس » عام ١٦٧٥ ق . م استولوا عليها ، واستقروا فيها قرناً (حتى عام ١٥٦٧ ق . م) . وكانت منهم أسرتان حاکمتان هما الأسرة الخامسة عشرة والأسرة السادسة عشرة ، وثلاثة عشر ملكاً فرعوناً ، أولهم شيش ، وآخرهم أبيبي الثالث .

حينما غزتها الجماعات القبلية الوافدة من الغرب من نسل يوبو واوا الليبي عام ١٩٥٠ قبل الميلاد استولوا عليها واستقروا فيها قرنين (حتى عام ١٧٣٠ ق . م) ، وكانت منهم أسرتان حاکمتان هما الأسرة الثانية والعشرون والأسرة الثالثة والعشرون ، وأربعة عشر ملكاً فرعوناً أولهم شاشانق الأول وآخرهم أوسركون الرابع .

وحينما غزتها الجماعات القبلية الوافدة من الجنوب عام ٧٥١ قبل الميلاد استولوا عليها واستقروا فيها قرناً (حتى عام ٦٥٦ قبل

الميلاد) وكانت منهم أسرة هي الأسرة الخامسة والعشرون ،
 وخمسة ملوك فراعنة : يغنجي وشاباكا وشهتاكا وطهرقا وتانون
اماني .

وحيثما غزت التجمعات القبلية الوافدة من فارس تحت قيادة
قمبيز عام ٥٢٥ ق . م استولوا عليها واستقروا فيها أكثر من
قرن (حتى عام ٤١٤ ق . م) ، وكانت منهم أسرة حاكمة هي
الأسرة السابعة والعشرون ، وخمسة ملوك فراعنة أولهم قمبيز
وآخرهم دارا الثاني . وبعد أن طردتهم ثورة قادها الفرعون
آمون حر لم يلبثوا أن عادوا إليها قبل أن يمضي نصف قرن ،
فغزوها عام ٣٤١ ق . م واستولوا عليها واستقروا فيها قرناً
آخر (حتى عام ٢٣٢ ق . م) ، وكانت منهم أسرة حاكمة هي
الأسرة الحادية والثلاثون ، وثلاثة ملوك فراعنة أولهم ارتخشاشا
الثالث ، وآخرهم دارا الثالث .

ثم جاء البطالمة فاستقروا فيها ثلاثة قرون ، ثم الرومان
فاستقروا فيها أربعة قرون ، ثم البيزنطيون فاستقروا فيها نحو
قرنين ونصف قرن ، ثم العرب عام ٦٤٠ ميلادية فاستقروا فيها
وتعربت جملة ، ولم تزل .

وهكذا فرضت جغرافية إقليم مصر على مصر مفهوماً مصرياً
لأمن مصر ، أمن وجودها وحدودها وأمن مداخلها ومواصلاتها .
مؤداه : بما أن مصر - جغرافياً - ذات قوة جذب للغزاة من

ناحية ، وبما أنها توفر لمن يغزوها أفضل أسباب الاستقرار فيها ،
من ناحية ثانية ، فإن المواقع المناسبة للدفاع عن مصر تقع خارج
حدودها الجغرافية في جميع الاتجاهات شرقاً وغرباً وجنوباً
وشمالاً . أو بصيغة أخرى إن خطوط الدفاع عن مصر تقع فيما
يحاورها من أقاليم بعيداً عن حدودها . فيمكن القول ان
جغرافية إقليم مصر وما يحيط بها من أقاليم قد فرضت على مصر
أن تقوم ، فيما يحيط بها من أقاليم ، بدور دفاعي عن ذاتها .

١٨٦ - ويكاد تاريخ مصر الفرعونية أن يكون تاريخاً لهذا
الدور . وأغلب ما عني ملوك مصر الفراعنة بتسجيله حفرأ على
جدران المعابد هو قصص خروجهم إلى جميع الاتجاهات لمواجهة
التجمعات القبلية التي تجهز نفسها لغزو مصر ، وضربها ضربات
وقائية مبكرة قبل أن تقترب منها .

أمّا في الشمال فنقرأ على جدران معبد الكرنك بعد أن
استطاع الفرعون أحسن الأول (١٥٧٠-١٥٤٦ ق . م) طرد
الهكسوس من مصر ، طردهم من جزيرة كريت ، وأراد أن يكرم
جدته الملكة « أعيج حوتب » للدور العظيم الذي قامت به في
تعبئة الجيوش وتخريضها على القتال فيسميها ملكة كريت . ونقرأ
على جدران معبد الرمسيوم في الأقصر ما أمر بحفره الفرعون
رمسيس الثاني (١٢٩٠ - ١٢٢٣ ق . م) ثبثاً للبلاد التابعة
لمصر ، من بينها قبرص وكريت .

أمّا في الغرب ، فمنذ بداية التاريخ المكتوب تذكر الآثار أن

فرعوناً من الأسرة الثانية اسمه خع سخم أو حورس ، لا يعرف أحد تاريخ حكمه ، قد خرج من مصر لمقاتلة القبائل الليبية التي تهددها . وتحكي بردية سنو هي مأساة اغتيال الفرعون العظيم أمنمحات (١٩٩١ - ١٩٦١ ق.م) فنقول إن أعداءه تمكنوا منه وقتلوه ، منتهزين فرصة غياب ابنه وولي عهده وقائد جيشه سنوسرت ، إذ كان قد أرسله قائداً لحملة للقضاء على التجمعات القبلية التي تجهّز نفسها لغزو مصر في قواعدها في ليبيا . وتحكي الآثار أن امنحوتب الأول فرعون مصر (١٥٤٦ - ١٥٢٦ ق.م) قد أرسل جيشاً كبيراً بقيادة «أحمس أباتا» إلى ليبيا لتشتيت القبائل المتجمعة هناك تستعد للسير إلى مصر . وعلى جدران معبد الكرنك يسجل الفرعون سيتي الأول (١٣٠٣ - ١٢٩٠ ق.م) قصة مثيرة عن خطر مزدوج المصدر من الشرق والغرب . فقد اجتاحت الشرق قبائل هندو-آرية فهاجرت قبائلها مطرودة بحراً ولجأت إلى شاطئ شمال أفريقيا . فلما أن تجمعوا هناك تعرّضوا لقوة جذب النماء والرخاء والاستقرار في مصر ، فاتجهوا إليها ، فخرج إليهم الفرعون سيتي الأول وطاردهم .

وتشهد بقايا الأواني الفخارية التي اكتشفت في الخرطوم وغرب السودان وفي قريني البداري في صعيد مصر (أسبوت) أن علاقة مصر بالجنوب ترجع إلى العصر النيوليتي (العصر الحجري الحديث) أي إلى ما قبل ٤٠٠٠ سنة ق.م . وعلى صخور

جبل الشيخ سليمان على مقربة من بوهن ، أمام وادي حلفا ،
نقرأ نبأ وصول جيوش مصر بقيادة الملك الفرعون اتي الثاني من
ملوك الأسرة الأولى ، لتأمين طرق التجارة مع الجنوب . ويحكي
لنا الرحالة الفرعوني حر خوف في تاريخ حياته المسطور على
واجهة قبره في أسوان أنه صاحب حملة قادها أبوه إلى الجنوب ،
وأنه قاد هو نفسه ثلاث حملات متتالية بأمر من الفرعون بيبي
الأول (٢٤٠٢ - ٢٣٧٧ ق . م) . وبينما ذهبت الحملات إلى
بلاد لم يعرفها أحد من قبل - كما قال - خصص قصة الحملة
الثالثة التي تمت في عهد بيبي الثاني لنبا عشوره على قزم حي
وإبلاغه فرعون النبا ، ويورد رسالة الفرعون إليه أن « تعال إلى
الشمال . تعال سريعاً إلى القصر ، واحضر معك هذا القزم الذي جئت به
من أرض الأرواح حياً سالماً وفي صحة جيدة ليرقص ليلته » . ولم يكن ذاك
غريباً ، فقد كان بيبي الثاني طفلاً . ولكن الفرعون الطفل قد
أصبح فرعوناً شاباً فأدرك أن دور مصر في الجنوب ليس طوقاً ولعباً
بالأقزام ، بل مسألة حياة أو موت ، فمنه يجري شريان مصر
(النيل) . فأرسل إلى الجنوب قائده بيبي لنخت ليؤدي دوراً
آخر ذكره القائد في سجل تاريخ حياته المحفور فقال : « أرسلني
جلالة مولاي لأؤدب بلاد أرئت فقمت بما جعل مولاي يثني علي ، وقتلت
منهم عدداً كبيراً ، من بينهم أبناء الزعماء ورؤساء المحاربين واحضرت منهم
أسرى إلى القصر . كان عددهم عظيماً لأنني كنت شجاعاً ومعني جيش كبير
من الجنود الأشداء » . وحيث توجد كرمة في السودان أسس
اثنين الأول (١٩٩١ - ١٩٦١ ق . م) مركزاً للتجارة

تحرسه قوة مرابطة في حصن شيد في سمنه جنوبي الشلال الثاني . ثم توالى الحصون فاصبحت سبعة عشر حصناً ، ترابط فيها قوات تحرس النيل وتدافع عن مصر عند خطوط على بعد مئات الكيلومترات من حدودها . ومع ذلك فليست العبرة بالسّن دائماً ، فمما أن تتعرض حصون مصر وخطوط تجارتها في الجنوب لخطر ناشئ حتى يخرج إلى حيث موقع الخطر الفرعون الصغير أمنحوتب الأول (١٥٤٦ - ١٥٢٦ ق . م) ويعيد الأمن إلى مصر بمعارك ناجحة في السودان . أما الفرعون تحوتمس الأول (١٥٢٥ - ١٤٩٥ ق . م) فقد مد حدود حكمه إلى السودان وعين حاكماً له فرعوناً اسماه « الابن الملكي لكوش » ، وأصبح محرماً على من هم جنوب تلك الحدود عبورها إلى الشمال . وحينما حاول أمراء قبائل كوش تحدي تلك الحدود هزموا ، واستقبل تحوتمس قادة جيوشه المنتصرة وكرمهم في أسوان . ثم تحوتمس الثالث (١٤٩٠ - ١٤٣٦ ق . م) ، الذي قاد بنفسه حملة إلى السودان وبقي هناك سبعة أشهر يقاتل القبائل التي تهدد مصر وتجارتها ، ولم يعهد بذلك إلى أحد من قواده ، بالرغم من أنه كان قد قارب السبعين من عمره . أما الفرعون امنحوتب الثالث (١٤٣٦ - ١٤١١ ق . م) فإن تمثاله في قرية النجعة ، على مقربة من شندى شمال الخرطوم ، شاهد على اين كان يدافع عن مصر و . . إلى آخر . .

أما عن الشرق فقد خرج إلى الشرق قائداً متصراً وعائداً

الملك الفرعون ساحورع من الأسرة الخامسة (٢٥٥٣- ٢٥٣٩ ق . م) ويبيي الأول من الأسرة السادسة (٢٤٠٢- ٢٢٧٧ ق . م) الذي طاردت قواته بقيادة البطل العسكري « وى » التجمعات القبلية ثم دحرتها عند جبال الكرميل . وامنمحات الأول (١٩٩١- ١٩٦١ ق . م) من الأسرة الثانية عشرة الذي أراد أن يحصن حدود مصر الشرقية نهائياً ، فبنى على طول الحدود سوراً فرعونياً عظيماً لم يصمد طويلاً ، فاضطر أحد خلفائه سنوسرت الثالث (١٨٧٩- ١٨٤١ ق . م) إلى أن يطهر كل شرقي البحر الأبيض المتوسط ، وأن يترك هناك فصائل تجوب الشواطئ وتراقب الطرقات وتنذر مبكراً بأي مشروعات غزو لمصر . وأحمس (١٥٧٠- ١٥٤٦ ق . م) يطرد الهكسوس من مصر ، ويتعلم من الجغرافيا ، فيعلم أنهم لن يكونوا قد خرجوا من مصر إلا إذا خرجوا من فلسطين ، فيخرجهم منها .

فتعلم الجغرافية فراعنة مصر أن هذا البعد لا يكفي فيأتي نحوتمس الثالث (١٤٩٠- ١٤٣٦ ق . م) وما أن يصل إليه نبأ وصول قوات قادش مدينة مجدو في سورية ، حتى يعتبر ذلك اعتداء على حدود أمن مصر فيخرج إليهم ويقاتلهم ويدمرهم في مدينة نوخاخش المجاورة لمكان حلب الحالية .

ويواصل حملاته دفاعاً عن أمن مصر التي بلغت ست عشرة حملة مطاردة أوصلته إلى الفرات . ويفكر ذلك الفرعون العبقري

فيما سيصنعه التاريخ بعده بعشرات القرون . إن التأخي وليس القهر هو الذي يحفظ أمن مصر . فيجمع أبناء ملوك القبائل التي قهرها وأولياء العهود فيها ويحملهم إلى مصر ويحشدهم مع أبنائه في قصوره ويؤاخي بينهم ليتعلموا جميعاً أن أمن مصر هو أمن جيرانها وأنها لا تغزوهم إلا مضطرة فإن تحالفوا على التعاون لردّ المخاطر عنهم جميعاً ، فهذا يكفي مصر أمناً . وقد كان : عاد أولياء العهود أخوة وأصبحوا ملوكاً وقادة ، وحالوا دون أن تكون مواطنهم مراكز تجمعات تهدد مصر ، فنعمت مصر بفترة طويلة نسبياً من الأمن والهدوء والرخاء والتقدم الحضاري الذي تجاوز أمور الدنيا إلى أمور الدين ، فانجبت امنحوتب الرابع (١٣٧٠ - ١٣٤٩ ق . م) الذي أنهى عبادة امون وأشاد بعبادة آتون (الشمس) وحمل لقب أخناتون فكان أول الموحدين من فراعنة مصر . وفي عهده اكتمل مفهوم أمن مصر : فهو إدراك لمواطن الخطر عليها في مواقعه وليس عداءً لمواطني تلك المواقع . فحين تجمع على حدود مصر الشرقية جلّ مواطني سورية وفلسطين يريدون دخولها ، وتبين القائد الفرعوني حورحب أن جيوش ملكة خيتا قد غزت ديارهم وطردتهم وطاردتهم حتى حدود مصر ، فتح لهم الحدود ، وآوتهم مصر وعقدت معهم ما يمكن أن يسمى « معاهدة دفاع مشترك » فكونوا جيشاً مشتركاً خرج إلى حيث مواقع الخطر المشترك وقضى على جيوش خيتا . فلما تحررت سورية وفلسطين أمنت مصر . وكانت تجربة علمت الجميع ما يمكن أن نسميه المصير المشترك مدخرين تعبير وحدة المصير إلى

مرحلة تاريخية لاحقة . كذلك حين عادت جيوش ملكة نخيتا إلى الاستعداد لغزو مصر وجمعت له من استوردهم قائدهم المسمى موتلي من جند مرتزقة من سكان بحر ايجه (اليونان) وإمارات آسيا الصغرى (تركيا) ، وخرج إليهم رمسيس الثاني (١٢٩٠ - ١٢٢٣ ق.م) كادت الدائرة تدور على جيش فرعون المصري وفرّ كثير من جنده ، وباتت الهزيمة وشيكة وأصبح مصر مصر ذاتها معلقاً على نجدة من الحلفاء ، فتقدم لنجدتها الوف من شباب فلسطين مكونين تشكيلاً عسكرياً يطلق عليه في الآثار اسم « ثبارونا » ، ويعني « فرقة الشبيبة » ، وناصروا رمسيس الثاني فانتصر ، وأنقذت مصر وفلسطين وسورية معاً . وحيناً بدأ الخطر الأشوري يدق أبواب سورية كرر المصريون والفلسطينيون التجربة الناجحة فشكّلوا جيشاً مشتركاً بقيادة الفرعون المصري تفت نخت (٧٣٠ - ٧٢٠ ق.م) وخرجوا معاً في هذه المرة للدفاع عن سورية ، دفاعاً عن فلسطين ومصر . . . وحين انهزموا استولى الآشوريون على سورية وفلسطين ومصر أيضاً .

١٨٧ - نستطيع ، بدون خسارة كبيرة ، أن نُسقط من حديثنا قرون الحكم البطلمي والروماني والبيزنطي جميعاً ، فخلالها جميعاً أصبحت مصر مجرد أداة تؤدي الدور الذي يختاره لها من لهم السيطرة والحكم ، وقطعت هذه السيطرة نموها الحضاري مرة أخرى ، فأبقت سكان مصر شعباً لم يتطور أمة . وسيبقى كذلك

إلى أن نصل إلى الفتح العربي عام ٦٤٠ ميلادية .

١٨٨ - لم يكن غريباً أن يتمّ الفتح العربي لمصر بسهولة . ذلك لأن البيزنطيين لم يتعلموا من الجغرافية ما تعلمه الفراعنة . فقد تم الفتح العربي لسوريا عام ٦٣٦ ميلادية . وهو الإنذار الذي ما كان أي فرعون مصري يسمعه حتى يعبىء قواته ويخرج من مصر إلى حيث تتجمع النذر لتؤدي مصر دور الدفاع عن ذاتها في المواقع التي حددتها الجغرافية . لم يفعل البيزنطيون هذا ، بل تحصنوا في بابلليون جنوبي القاهرة ، وهم يسمعون نبأ دخول عمرو بن العاص على رأس أربعة الاف مقاتل لاغير ، من العريش حتى الفرما (شرق بور سعيد حالياً) حتى بلبس ؛ لتدور أول معركة بينهم في عين شمس ضاحية القاهرة . . فطلب عمرو بن العاص مدداً . وبينما عاد البيزنطيون إلى حصن بابلليون اجتاح عمرو بن العاص على مرأى ومسمع منهم الدلتا واخترقها ، واستولى على الفيوم ، ثم عاد شرقاً ، فعبّر النيل ليلتقي بالمدد الذي جاء وحاصر البيزنطيين في حصنهم ، واستولى عليه بعد سبعة أشهر قبل أن يتوجه إلى الإسكندرية ، العاصمة . فيعود البيزنطيون إلى الخطأ ذاته . خطأ تصور إمكان الدفاع عن مصر من داخل مصر ، أو ردّ الذين يتمكنون من دخولها فعلاً ، فيتحصنون في الإسكندرية فيتركهم عمرو بن العاص محاصرين ويوجه قواته إلى صعيد مصر فيفتحه . مات الامبراطور الغبي هرقل عام ٦٤١ م والإسكندرية محاصرة . وخلفه

كونستانز الثاني ، الذي تبين أن قد تم الفتح العربي لمصر منذ أن تم الفتح العربي لسورية ، وسبق السيف العذل ، فطلب الصلح ، فأبرم معه عمرو بن العاص اتفاقاً منحه به فرصة عام للانسحاب من الإسكندرية . ولقد انسحب البيزنطيون في نهاية العام (أيلول / سبتمبر ٦٤٢ م) بعد أن حملوا معهم ما بقي ، بعد الذي أخرجوه في سنة الهدنة ، ودخلها العرب بدون قتال . مهلة العام هذه تكذب تكديماً قاطعاً ما قيل من أن العرب قد حرقوا مكتبة الاسكندرية . فالذين يُحرقون عادةً هم المنسحبون منها وليس المتقدمون إليها .

على أي حال ، من بداية الفتح العربي ، وعلى مدى ثلاثين عاماً فقط ، تؤدي مصر دور نقطة الانطلاق إلى شمال أفريقيا . أي حتى بنى عقبة بن نافع مدينة القيروان لتصبح هي مركز التجمع وقاعدة الانطلاق إلى ما يليها غرباً .

الانتماء القومي

١٨٩ - هنا يبدأ دور مصر في التطور ، فيتغير نوعياً ابتداء من الفتح العربي : فبعد ستين سنة فقط تصبح اللغة العربية هي لغة مصر . ابتداء من عام ٧٠٦ م على وجه التحديد . ويدخل الناس في دين الله أفواجاً . ويعني التاريخ مصر مما فرضته الجغرافية فلن تدافع عن ذاتها بعد ذلك . لقد أصبحت جزءاً في موقع القلب من الامبراطورية العربية الاسلامية . تحيط بها أقطار

بعدها أقطار ، تباعد بينها وبين مسارح المعارك الضارية التي لم تنقطع على حدود الامبراطورية شرقاً وشمالاً وغرباً .
وطالما كانت القيادة المركزية في دمشق أو في بغداد قادرة على الدفاع عن حدود الامبراطورية التي انتقلت إليها حدود مصر ، كانت مصر تؤدي دور الشريك في الدفاع عن الدولة المشتركة .
وقد بدأت في أداء هذا الدور منذ وقت مبكر في أول معركة حربية خاضها أسطول عربي ضد البيزنطي ، في عهد الخليفة عثمان بن عفان عام ٦٥٥ م بقيادة عبدالله بن سعد بن أبي السرح ، المعروفة بمعركة ذات الصواري البحرية . إلا أنها قامت أساساً ، وعلى مدى قرون بدور المستقر الأمن الذي يجذب إليه بُناة الحضارة من الفقهاء والعلماء والصنّاع ، ودور القاعدة الآمنة التي تُعبأ فيها الجيوش ، وتُبنى فيها الأساطيل ، وتُخزن فيها الإمدادات ، المؤهلة بهذا كله لتصبح عاصمة آمنة للدولة العربية الإسلامية . وهو ما فطن إليه الفاطميون حين انطلقوا من أقصى الغرب يريدون الخلافة ، فما ان بلغوا مصر حتى شيدوا القاهرة واتخذوها عاصمة ، وما اضطر إليه الخلفاء العباسيون بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨م ، فاتخذوا من مصر مقراً للرمز الباقي لوحدة الدولة .

أما حين تضعف السلطة المركزية فقد كانت مصر تعود إلى دورها الدفاعي ولكن بصيغة صنعتها الجغرافية والتاريخ معاً . فهي لم تقم بالدفاع عن ذاتها منفردة أبداً ، بل موحدة القوة مع

أكثر من قطر عربي آخر ، ومع سورية على الدوام . وقد بدأ هذا الدور حينها غلب الترك الخلافة العباسية على أمرها .

استشعر أحمد بن طولون حاكم مصر الخطر ، فتجاهل الخليفة المعتمد ، ووحد مصر وسورية عام ٨٧٧ م . وحين تسقط الأسرة الطولونية ستعود مصر وسورية إلى سلطة الخلافة ، ولكن موحدتين عام ٩٠٥ م . وفيما عدا سنوات معدودات من الانفصال ، نتيجة انتقال الولاية من حاكم إلى حاكم ، ستبقى مصر وسورية موحدتين نحو ستة قرون ونصف قرن ، أي من عام ٨٧٧ م حتى الغزو العثماني عام ١٥١٧ م . وستنضم الحجاز واليمن إلى هذه الوحدة تحت قيادة محمد بن طغج الإخشيد من عام ٩٢٥ حتى عام ٩٦٩ م . ثم سينضم المغرب العربي إلى مصر والشام والحجاز واليمن حين تصبح القاهرة عاصمة الخلافة الفاطمية لتبدأ من عام ٩٦٩ م حتى عام ١١٧١ أي لمدة قرنين . ويسقط حكم الأسرة الفاطمية وتعود الأسرة العباسية إلى ولاية الخلافة على كل تلك الأقطار موحدة ابتداء من حكم صلاح الدين . وفي حكم صلاح الدين ومن بعده ما يستحق الانتباه .

إننا نحن العرب نحب أن نتذكر صلاح الدين البطل العربي ويجدر بنا أن نعرف لماذا انتصر ولماذا هزم ، وما دور مصر في الحاليتين . ونحن نعرف أن سورية قد انفصلت عن مصر على أثر

وفاة السلطان نور الدين محمود . ولقد حاول صلاح الدين حاكم مصر ، بمصر وحدها ، أن يتحدى الصليبيين مرتين فانهزم في المرتين الأولى عام ١١٧١ م والثانية ١١٧٣ م . هزمه أقل ملوك الصليبيين شأناً ، حاكم إمارة مونتريال الصليبية . وقد أدرك صلاح الدين أسباب الهزيمة فأدرك أسباب النصر ، فظّل يجهز للنصر أسبابه أربع عشرة سنة . انطلق أولاً إلى دمشق ، وهناك هزم الملك الصالح بالقرب من حماة يوم ١٣ نيسان/ابريل ١١٧٥ وصفى قلاع الحشاشين الطائفية المتناثرة في سورية وأعادها إلى الوحدة . بعد هذا ، وليس قبله ، استطاع أن يتحدى الصليبيين في معركة حطين بجيش عربي شاركت فيه مصر وقاده حاكمها صلاح الدين ، وليس بجيش مصري ولو كان بقيادة صلاح الدين ، فحرر القدس يوم ٢ تشرين الثاني/اكتوبر ١١٨٧ م . ومن بعد صلاح الدين سيقود قطز ، حاكم مصر ، جيشاً عربياً يهزم المغول في معركة عين جالوت في أيلول/سبتمبر ١٢٦١ م . وتصبح القاهرة ابتداء من العام التالي ، ولمدة ثلاثة قرون ، مقر الخلافة وعاصمة الدولة بعد أن سقطت بغداد عام ١٢٥٨ م . وتؤدي مصر بكفاءة دور القاعدة والقائدة في تحرير الوطن العربي من بقايا الإمارات الصليبية . فيحرر الجيش العربي بقيادة الظاهر بيبرس الكرك وقيسارية وأرسوف وصفد ويافا وأنطاكية ، ويحرر الجيش العربي بقيادة قلاوون اللاذقية وطرابلس . ويحرر الجيش العربي بقيادة خليل بن قلاوون عكا وصور وحيفا وبيروت . فينتهي الاغتصاب الصليبي عام ١٢٩١ م .

١٩٠ - كل هذا يستحق الانتباه لأنه مؤشر إلى ما كان التاريخ يصنعه بمصر منذ الفتح العربي . لقد دخلت مصر بالفتح العربي طوراً جديداً من تاريخها الطويل ، فخلقت من جديد . بدأ هذا الخلق التاريخي العظيم جنيئاً في مجتمع المدينة بعد هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام . وفي مجتمع المدينة نبتت بذرة الأمة العربية . تحولت القبائل إلى شعب . وتحول الاعراب إلى عرب . واختصوا دون غيرهم بمدينتهم فاصبحت لهم وطناً ؛ وانشأوا فيها دولتهم . أول حاكم لها محمد بن عبد الله وأول دستور لها « الصحيفة » التي أقامت نظاماً عاماً للعلاقات الداخلية والخارجية ملزماً لكل المواطنين فيها ، مسلمين وغير مسلمين ، على أساس وحدة الدفاع عن الوطن الواحد .

ثم انطلق العرب بالإسلام إلى ما يجاورهم فالتقوا واختلطوا بمجتمعات كانت قد تجاوزت الطور القبلي واستقرت شعوباً متجاورة ، ولكن السيطرة الفارسية والرومانية عليها جميعاً ، قروناً عدة كانت قد أوقفت نموها فلم تتحول إلى أمم متجاورة . الحميريون في جنوب الجزيرة العربية تحت السيطرة الحبشية أم الفارسية منذ عام ٥٧٥ م حتى ظهور الإسلام . الغساسنة في الجزء الشمالي الغربي وما يحيط بتدمر في سورية تحت السيطرة البيزنطية منذ القرن الثالث الميلادي حتى ظهور الإسلام . القبائل العربية من بني لخم في الجزء الشمالي الشرقي من الجزيرة فيما كان يعرف باسم « العراق العربي » تحت السيطرة الفارسية .

كل الشعوب فيما بقي من سورية وفلسطين ثم مصر غرباً ، حتى شاطئء المحيط الأطلسي مستقرة متجاورة على الأرض ، عبيداً فيها ، بمعنى الكلمة ، للرومان منذ قرون عديدة

فجاء الفتح العربي الإسلامي ليحررهم جميعاً ، ويرفع عنهم قيود العبودية أولاً ، ثم يلغي الحدود فيما بينهم ثانياً ، ثم يقدم لهم لغة مشتركة ثالثاً ، ثم يعرض عليهم عقيدة أرقى من عقائدهم ، رابعاً . ثم ينظم حياتهم جميعاً طبقاً لقواعد عامة واحدة (الشريعة الإسلامية) ، خامساً ؛ ثم يتركهم قروناً في حماية دولته ضد أي تهديد خارجي ، فيتفاعلون تفاعلاً حراً فيما بينهم ، ومع الأرض المشتركة قروناً متصلةً بدون حدود أو سدود أو قيود على حرية الانتقال والتجارة والعمل والتعليم والتعلم ، سادساً . ثم يشركهم معاً في الدفاع عن حدود الدولة المشتركة ، وفي الجهاد من أجل العقيدة المشتركة ، حتى إذا ما اشتركت أربعة أجيال متعاقبة منهم في الدفاع ضد الغزو الصليبي الذي استمر قرابة خمسة قرون من الحياة المشتركة ، كان الشعب قد أصبح واحداً ، وأصبح الوطن واحداً ، وارتفع بناء الحضارة الواحدة ، وتاهت الأنساب ، واندثرت المواطن الأولى وانتشر البشر على اتساع الوطن الواحد ، فأصبحوا جميعاً أمة عربية واحدة ؛ ولم تعد مصر جارة للعالم العربي ، ولا حليفاً في الدفاع ضد الخطر المشترك ، ولا شريكاً في مصلحة عابرة ، بل أصبحت جزءاً من الأمة العربية التي صنعها التاريخ ولم يصنعها

أحد على عينه (راجع فقرة ٢٢ وما بعدها) .

١٩١ - الأمة العربية وجود موضوعي غير متوقف وجوداً أو عدماً على إرادة أحد . فمصر جزء من الأمة العربية بدون توقف على إرادة أحد من مصر أو من غير مصر . كما أن العربي عربي ولو كره ذلك . هكذا تعلمنا من أساتذتنا الرواد . ثم أضفنا أن مجرد هذا الوجود القومي دليل موضوعي غير قابل للنقض ، على أن ثمة روابط وأسباباً موضوعية ، قد نعرفها ، وقد لا نعرفها ، توحد مصير الأمة ، بحيث يكون من العبث الفاشل أن يحاول أي عربي ، أو جماعة عربية ، أو قطر عربي ، أن يفلت بمصيره الخاص من مصير أمته . سيفشل حتماً ولو في المدى الطويل . روابط وأسباب موضوعية قد نعرفها إذا درسنا تاريخنا وواقعنا لنكتشفها لا لنختلقها ، فإذا لم ندرس فإننا نكتشفها - بسهولة - في خلاصتها الحضارية . في ذلك الشعور بالانتماء القومي إلى الأمة العربية الذي ما يزال يحدد مواقف عشرات الملايين من العرب البسطاء ، الذين لم تتح لهم فرص التعليم والدراسة . ثم اننا نكتشفها كل يوم من مواقف غيرنا منا . فنحن عندهم عرب بصرف النظر عن أقطارنا ، سواء كانوا اعداء لنا أم حلفاء وأصدقاء ، وسواء أعجب هذا الانتماء أحداً منا أم لم يعجبه .

١٩٢ - في قلب هذا الوجود القومي يعيش ثلث الشعب العربي في مصر ، وتُخْتَرَنُ فيها أنضج عناصر الحضارة العربية الإسلامية من العلوم والآداب والفنون والخبرة المتراكمة اقتصادياً

وسياسياً ، وتتمتع بأكبر قدر من التجانس الاجتماعي بفضل احتضان الأمة العربية لها وحمايتها من آثار التخريب العشائري والطائفي الذي أحدثته الاعتداءات الشعبية على أطراف الأمة العربية . فهي القاعدة لأية تعبئة قومية . وهي القائدة لأية مسيرة قومية . وهي الرائدة لأية نهضة قومية . وهي كما وصفها بحق الأديب المؤرخ الفرنسي بنوا ميشان في كتابه الازدهار العربي بأنها « مخ العرب » الذي يتلقى من كل أعضاء الجسم ما تحسه وتعانيه ، فيدرك ، ويوجه أعضاء الجسم فيستجيب . اعجبني هذا التشبيه لأن المخ بدون أعضاء في جسم واحد قطعة من اللحم الرخو سريع التلف . كما أن الأعضاء في جسم واحد تختل حركاتها وتطيش ، وقد تهلك ، إذا ما فقد المخ ملكة الإدراك السليم أو « غسله » أحد من ترائه وحشاه فكراً غريباً عن تكوين الأطراف .

١٩٣ - هكذا سيكون دور مصر في الوطن العربي منذ صلاح الدين حتى أواخر القرن التاسع عشر ، لن تتأثر كثيراً بتنازع الأسر على تولي الخلافة . فقد بقيت تؤدي دورها كجزء من الأمة العربية ، وولاية الخلافة للأسرة الفاطمية ثم العباسية ، ثم العثمانية . انتهت ولاية الخلفاء الفاطميين في مصر ظهر يوم جمعة . سمع المصلون خطباء المساجد يدعون للخليفة العباسي بدلاً من الخليفة الفاطمي بأمر من صلاح الدين فأنتهى الأمر . وحين تولت الأسرة العثمانية الخلافة بعد هزيمة الجيش العربي في

معركة مرج دابق يوم ١٢ آب/اغسطس ١٥١٦ م ودخول مصر في كانون الثاني/يناير ١٥١٧ ، وعزل الخليفة العباسي لم يتغير شيء من مصر . اكفى العثمانيون بأن يحصلوا على ريع حصيلة الضرائب ، وبأن يولوا الولاة لجبايتها . وبعد أربعة قرون لم يتركوا بها أثراً سوى مسجدين مفرطين في تواضع العمارة أحدهما مسجد السَّانية في بولاق الذي بناه سنان باشا عام ١٥٧١ م والآخر مسجد « أبو الذهب » الذي انشىء عام ١٧٧٤ م . ثم انهم فصلوا إدارة سورية عن إدارة مصر لأول مرة بعد ستة قرون ونصف قرن . ولكنهم لم يستطيعوا أن يعزلوا مصر عن الأمة العربية ، ولم يقبل الشعب العربي في مصر حتى الفواصل الإدارية . فما ان يتولى الأمر حاكم قادر حتى يلغي تلك الفواصل وينزع نزوعاً يكاد يكون غريباً إلى الوحدة العربية . وما هي إلا استجابة لروابط موضوعية تشد أجزاء الأمة الواحدة بعضها إلى بعض . وهكذا حاول أن يفعل علي بك الكبير عام ١٧٦٨ م . وهكذا حاول أن يفعل محمد علي ابتداء من ١٨١٥ ، وهكذا ستكون مصر مأوى العرب الأحرار الهاربين إليها من القهر الطوراني حينما يستولي الترك على الدولة فيحولونها من دولة مشتركة (امبراطورية) إلى دولة مهيمنة (استعمارية) ، فيأتي رد الفعل العربي متدرجاً من طلب المساواة ، إلى طلب اللامركزية ، إلى طلب الانفصال ، إلى الوحدة العربية .

لقد كنا نقول هذا ونردده ونبشر به وندافع عنه على مدى ربيع قرن في كتب منشورة ابتداء من عام ١٩٦٥ . وما كان يجرؤ على إنكاره الا القليل يوم أن كانت مصر تؤدي دورها المنتصر كقاعدة وقائدة ورائدة تحت راية عبد الناصر . ومن فوق قمة النصر في شباط /فبراير ١٩٥٨ لم ينسب عبد الناصر النصر إلى مصر ، بل إلى الأمة العربية . سئل عما يتوقع أن يحدث للعرب لو أنه مات فقال لسائله : « هل تظن أنني أنا الذي خلقت القومية العربية ؟ .. أبداً . ان القومية العربية هي التي خلقتني . لست أنا الذي أثيرها بل هي التي تحملي . إنها قوة هائلة ولست أنا الا أداها . ولو لم أكن موجوداً لأوجدت واحداً ، عشرة ، ألفاً غيري ، يحملون محلي . ان القومية العربية لا يمثلها رجل واحد أو مجموعة من الرجال ، انها لا تتوقف على جمال عبد الناصر ولا على الذين يعملون معه . إنها قوة كامنة في ملايين العرب الذين يحمل كل منهم شعلة القومية . إنها تيار جارف ، ولا تستطيع أية قوة في العالم ، ولن تستطيع ، تحطيمها طالما احتفظت بالثقة في ذاتها » .

نعم . « طالما احتفظت بالثقة في ذاتها » . هكذا قال عبد الناصر رحمه الله .

ولكن كثيرين كانوا لا يثقون في القومية العربية بالرغم مما كان يقول أكثر حكام العرب في التاريخ تجربة وأغناهم خبرة بدور مصر في الوطن العربي . بل كانوا يرجعون الالتقاء تحت الراية المنتصرة إلى جاذبية النصر ذاته بدون أن يتوقفوا للرد على السؤال : ولماذا لا يلتقي العرب تحت راية منتصرة إلا أن تكون

راية عربية ، ومن حولهم أمم كثيرة انتصرت فلم يلتقوا تحت رايتها ؟ على أي حال لقد قدم التاريخ الدليل الحاسم على وحدة المصير من الردة فالقطيعة فالعزلة فالعداء بين مصر السادات والوطن العربي فما الذي جرى ؟ . لا أحد ينكر الآن ما جرى لافي مصر ولا في باقي الوطن العربي .

حينما تكف مصر عن دور الجزء من الأمة العربية تنقلص إلى حد الشلل مقدرة بقية الأجزاء عن أداء دورها ، فتقلص إلى حد الشلل مقدرة مصر ذاتها على أن تؤدي الدور الذي اختارته ، فتكاد تنهار كل القوى في الوطن العربي بما فيها مصر . المسألة - إذن - ليست مسألة قيادة فئة وقيادة شاذة ، ولا مسألة انتصار أو انكسار ، بل هناك تحت جلد الوطن العربي شبكة من الروابط الموضوعية التاريخية التي تقاوم تجزئة الأمة الواحدة ، وتحافظ على وحدتها ، وتوحد مصيرها ، وتعلم من لا يريد أن يتعلم أن غاية شرود الجزء من الكل الفشل والشلل للأجزاء جميعاً .

هذا من التاريخ ، فماذا من البحث العلمي ؟

اتجاهات الشباب العربي

١٩٤ - في عام ١٩٥٣ تكوّنت في القاهرة « جماعة البحوث الحضارية المقارنة » بقصد القيام بدراسة مقارنة عن اتجاهات الشباب في كل من مصر ولبنان والعراق وسورية والأردن والولايات المتحدة الأمريكية . وكانت تضم مجموعة متميزة من

العلماء والخبراء والباحثين وأساتذة علم الاجتماع وعلم النفس المتخصصين ، من بينهم ١٣ من مصر ، و٩ من لبنان و٣ من العراق ، و٣ من سورية ، و١٤ من الولايات المتحدة الأمريكية . وضمت إليها من غير أعضائها هيئة استشارية من تسعة خبراء ثلاثة من مصر ، واثنين من لبنان ، وواحد من العراق ، وثلاثة من الولايات المتحدة الأمريكية ، ثم ألحقت بها جماعة من المساعدين من كل دولة من الدول ميدان البحث .

بدأ جمع البيانات الرئيسية للبحث عام ١٩٥٥ بتسهيلات كريمة من الحكومات والجامعات ومعاهد التعليم والاختصاصيين في تلك الدول . واستعملت في جمعها وتحليلها واستنباط النتائج منها أرقى مناهج البحث الميداني والتحليل العلمي . وبعد جهد متصل استمر نحو ست سنوات نشرت الدراسة ونتائجها في القاهرة عام ١٩٦٢ تحت إشراف د . محمد عثمان نجاتي ، عضو الجماعة وأستاذ علم النفس في جامعة القاهرة حينئذ ، كما سلمت نسخة منه إلى الفريق الأمريكي .

جاء في مقدمة الدراسة المنشورة عن منهجها الذي اسموه « المنهج الحضاري المقارن » : « إن مشكلة استقلال الحالات التي يتناولها البحث الحضاري المقارن من المشكلات الهامة التي يجب أن يجتاط لها في تصميم البحوث الحضارية المقارنة . وهناك رأيان متطرفان في هذا الصدد رأي يذهب إلى أنه إذا كان هناك مجتمعان مستمدان من أصل واحد ، أو إذا

أخذ أحدهما عن الآخر بكثرة ، فلا يجب اعتبارهما حالتين مختلفتين بل حالة واحدة . ورأي آخر يذهب إلى أنه مادام المجتمعان مستقلين سياسياً فإنهما يعتبران مستقلين كأى فردين في مجتمع واحد . إن هذه انشكلة كما يقول هوابنتج مشكلة معقدة ولم تحل بعد حلاً كاملاً . وفيما يتعلق بالبلاد العربية التي تناولها البحث الحالي فإن كل شخص وثيق الصلة بهذه البلاد لابد أن يلاحظ أن الروابط التاريخية والجغرافية واللغوية والدينية بينها وثيقة جداً . ولكن بالرغم من هذه الروابط فإن هذه البلاد ليست متشابهة في جميع ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفي المشكلات السيكولوجية والاجتماعية التي تصادف الشباب في كل منها . فلاشك أن الاستقلال السياسي لهذه البلاد وتعرضها لبعض المؤثرات الداخلية والخارجية المختلفة قد أوجد فروقاً في بعض المتغيرات التي يقوم البحث بدراستها . ومثل هذه الفروق توجد عادة بين أفراد المجتمع الواحد . ولذلك فإننا نميل في هذا البحث إلى اعتبار هذه البلاد العربية المختلفة سياسياً وحدات حضارية مستقلة يمكن أن تعقد المقارنة بينها .

واضح من هذا التقديم أن « جماعة البحوث الحضارية المقارنة » في اتجاهات الشباب لم تقطع برأي فيما إذا كانت الاقطار العربية الخمسة التي اختارتها تنتمي إلى أصل حضاري واحد ، بحكم ما هو ملحوظ من أن الروابط التاريخية والجغرافية واللغوية والدينية بينها وثيقة جداً ، أم أن كلا منها يعتبر وحدة حضارية مستقلة عن الأخريات بحكم استقلالها السياسي وما ترتب عليه من فروق في الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وفي

المشكلات السيكولوجية والاجتماعية التي تصادف الشباب في كل منها .

لم تقطع برأي ولكنها « مالت » إلى اعتبار الاقطار العربية وحدات مستقلة .

على هذا الأساس « المائل » استمر جمع البيانات والبحث والدراسة والتحليل واستنباط النتائج الخاصة بكل قطر عربي على حدة بالإضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية . وسجلت وثائق البحث في جداول كثيرة ومتنوعة أدق الفروق الفردية والتفصيلية بين اتجاهات الشباب من الذكور والنساء ، من المتعلمين والأمينين ، من العاملين والعاطلين ، من سكان المدن وسكان الريف وسكان الصحارى من المسلمين والمسيحيين . . . باختصار لم تترك وجهاً للمقارنة إلا درسته . وكان المفروض ، اتساقاً مع الاختبار الثابت في المقدمة ، أن تتم مقارنة النتائج بين اتجاهات الشباب في ست دول . خمس عربيات وواحدة أمريكية . ولكن النتائج لم تقبل ميل الجماعة . النتائج الموضوعية لم تقبل الاختيار الذاتي . إذ انتهى البحث إلى أن يكون مقارنة ثنائية بين الأقطار الخمسة العربية من جانب والولايات المتحدة الأمريكية من جانب . وعلمت الجماعة هذا في خاتمة بحثها تحت عنوان « استنتاجات عامة » بأن التشابه في اتجاهات الشباب في جميع الأسر العربية المسلمة والمسيحية في جميع البلاد العربية التي أجرى فيها البحث تشير إلى التشابه الحضاري في جميع هذه

المجتمعات بالرغم من اختلاف درجة التأثر بالمدينة الغربية .

١٩٥ - وهكذا يثبت عن طريق دراسة تطور المجتمعات من أسر وعشائر ، إلى قبائل وشعوب وامم ، وعن طريق دراسة التطور التاريخي للمجتمعات منذ ظهور الإسلام في هذا الجزء من الأرض الذي نطلق عليه اسم الوطن العربي ، وعن طريق دراسة نموذج من التطور التاريخي لأكبر الأقطار العربية منذ عشرات القرون (مصر) ، ومن دراسة اتجاهات الشباب في عدة اقطار عربية منفصلة ، ومستقل بعضها عن بعض باعتبار أن الانتهاء الحضاري في بداية مرحلة الشباب يكون أكثر نقاء مما يخاطه خلال رحلة الحياة بعد ذلك ، بالإضافة إلى ما لا حصر له من دراسات منصبة على إثبات وحدة المميزات الحضارية في الشعب العربي وعلى رأسها اللغة والشعور بالانتماء إلى أمة واحدة شعباً ووطناً بالإضافة إلى الإجماع العالمي في كل دراسة تاريخية أو فلسفية أو فنية أو سياسية على وصفنا ككل بأننا عرب ، ووصف كل واحد منا بأنه عربي ، ووصف البلدان المتعددة في وطننا بأنها بلدان عربية ، ووصف كل قطر على حدة بأنه قطر عربي (رؤيتنا من الخارج) . . . كل هذا يثبت أننا أمة مكتملة التكوين . أصبحنا هكذا بفعل قوانين التطور ، لم يصنعنا أحد وما اصطنعنا انفسنا . فيثبت أولاً وقبل كل شيء أن حضارتنا حضارة قومية لا قبلية ولا شعوبية ولا عشائرية بدون إنكار أنها لم تصل إلى أن تكون حضارة قومية إلا بعد أن تطورت نامية من

حضارات عشائرية متميزة ، إلى حضارات قبلية متصارعة ، إلى حضارات شعوبية متجاوزة ، فهي المحصلة الحضارية الأرقى لتفاعل كل تلك الحضارات على مدى قرون طويلة . وقد عرفنا من قبل كيف كانت الثورة الحضارية الإسلامية هي حركة هذا التفاعل وحارسته وقائدته إلى تجاوز الطور القبلي إلى الطور الشعوبي إلى الطور القومي (فقرة ٢٢ وما بعدها) ، فكانت حضارتنا القومية ذات مضمون إسلامي .

فإذا صَحَّ كل هذا ، وهو عندنا صحيح ، وكانت الحضارة هي صانعة الهيكل الأساسي للشخصية فيمكننا القول بأن الشخصية العربية السوية هي شخصية عربية إسلامية أيّاً كانت عقيدة صاحبها . مع التأكيد مرة أخرى وأخيرة على أنه لم يكتسب هذه الشخصية بإرادته ، بل انتقلت إليه عبر آلاف الاجيال قبل أن يصل إلى سن السادسة عشرة ، لا حيلة له في هذا ولا إرادة .

مشكلات الحياة

١٩٦ - نحن نتحدث عن الشخصية السوية وسنعرف فيما بعد ما أصاب هذه الشخصية من خلل وأسباب تلك المصائب . ذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف المنحرف إلا قياساً على المستقيم . يكفيننا الآن أن نعرف أن كل إنسان عربيّ سويّ قد تشكلت شخصيته على أساس حضاري عربي إسلامي معاً ، رويداً

رويداً ، منذ ولادته بدون وعي منه . وإذا كان المثل يقول « إن السمكة لا تعرف الماء » - تعبيراً عن أنها إذ تعيش فيه ولا تعيش بغيره تفتقد تمييزه من غيره - فإن الإنسان العربي لا يدرك شخصيته الحضارية إلا إذا صادف ما يتميز عنها من شخصيات حضارية . ويعرف كل منا من تجربته الخاصة أنه لا يشعر بأنه عربيّ الانتهاء إلا إذا غادر الوطن العربي فأحس بالغرب والحنين ، أو إذا رأى الحضارة الغربية تعرض على وعيه من خلال وسائل الثقافة والإعلام والدعاية ، أي إلا إذا رغب في المقارنة أو فرضت عليه . حينئذ يشعر بأنه مختلف عن « الغير » من حيث هو عربي والآخر « غير عربي » . فيما عدا تلك المناسبات العابرة في حياته فإن الإنسان العربي مشغول بأن يختار دوراً يلعبه في مجتمعه . وهو لن يختار - بدون اضطراب - إلا الدور الذي « يرتاح إليه » ، أي الدور الذي يؤديه مستجيباً تلقائياً لميوله بدون افتعال أو اضطراب . وسيكون ذلك هو الدور الذي لا يتعارض مع « شخصيته » . ستصادفه خلال أدائه ، كل يوم أو كل ساعة أو كل لحظة ، مشكلات الحياة السوية : العمل على إشباع حاجاته المادية والفكرية والروحية المتجددة أبداً بما هو ممكن في ظروف الزمان والمكان الذي يعيش فيه ، ولكنه سيكون قادراً دائماً على حل تلك المشكلات لأن كل طاقاته المادية والفكرية والروحية أيضاً ستكون موجهة إلى حلها بدون تشتت أو إحباط أو تردد . ولا يكون الحل إلا تحقيقاً لذاته .

لن يدهشه أن يدرك أن أمته العربية ، مجتمعة ، أمة نامية

ولكنها متخلفة . ان النمو هو التقيض الواقعي حصيلة الماضي ، أما التخلف فالتقيض المتصور من خلال مقارنة مستقبل أمته بما حققته بعض المجتمعات المعاصرة . فلن يلبث - مادام سوياً - أن يدرك الحل الصحيح لهذه المشكلة : مضاعفة ما هو ممكن ، وليس القفز من فوق القرون اختزالاً غير واقعي للفرق بين ما هو واقع وما هو متصور . حيثئذ يتعلم الإنسان العربي من تلك المجتمعات أساليب مضاعفة عائد الواقع المادي والبشري والفكري والروحي ، ويقتني أدوات هذه الأساليب إبداعاً أو صنناً أو شراءً ، ويتدرب على إتقان استعمالها ، ويستخدمها في مضاعفة عائد ما هو متاح له في مجتمعه من أسباب التنمية ، فيتضاعف ما هو ممكن ، وتزداد سرعة نمو أمته .

قد تصاحب عملية التنمية هذه إضافات من النظم أو العادات أو الآداب أو القيم مثل إعادة تقويم العمل الاجتماعي ، أو الهجرة من الريف إلى المدن ، أو ازدهار المدن بالشباب الوافدين إليها بحثاً عن فرص عمل أفضل ، أو إبدال الأسرة الممتدة بأسرة صغيرة ، أو ارتفاع القيمة الاجتماعية للعمل على حساب قيمة الاستغناء عنه بالثروة ، أو استقلال الشباب مبكراً عن أسرهم . . . الخ . . . وقد يتعب أو يفشل أو يضيق بعض الناس بهذه المستحدثات على حياتهم ولكنهم على مدى حياتهم ، وقبل أن تنقضي ، سيكتسبون تلك الخبرة بالحياة التي سبقهم إليها من كانوا من قبل قد صادفوا التعب والفشل

والضيق ثم تجاوزوها أكثر غمواً ونضجاً . إن كل هذه لا تعتبر مشكلات إلا حين تنسب إلى جدل الحياة ، إلى التفاعل المحتوم بين الناس والطبيعة ومجتمعهم ، إلى قانون التطور ، حيث لا يتم التطور إلا من خلال حل تلك المشكلات . . وليس من خلال أي شيء آخر .

كل هذه المشكلات ومتاعب حلها تهون أمام جهد الإنسان العربي علماً وفكراً وعملاً . وهي - بعد - مشكلات الحياة ومتاعب تطويرها كما يحياها كل الناس في كل زمان ومكان وإن اختلفت مضامينها وأساليب حلها زماناً ومكاناً . وحين يواجهها الإنسان كما هو سوي الشخصية لن تلبث حضارة امته التي يحملها في ذاته دون أن يدري إلا أجيالاً معدودة حتى تهضم وتمثل ، بدون أن تدري الأجيال ، ما لا يناقض بنيتها وإن كان طارئاً عليها من مستحدثات وأساليب حل مشكلات الحياة علماً وفكراً وعملاً ، فتتمو به وتتطور ويصبح جزءاً منها مصوغاً صيغتها تعبر عنه بلغتها علماً وفكراً ومذاهب وتقاليد . . الخ . فلا يجد دارسو تاريخ الحضارات عسراً في معرفة مصدر أي عنصر من عناصر تكوين الحضارة ومتى اتصل بها ، ومتى التحم ، ومتى تمثلته فأصبح جزءاً منها ، وما أصابه خلال ذلك من تطوير وصياغة (المثال القريب منا اتصال بعض مقولات الفيلسوف اليونانية بالحضارة الإسلامية ، وانتقاء ثم هضم وتمثيل ما لا يناقض الاسلام منها ثم صياغته فإذا هو جزء من الفلسفة العربية) .

هكذا نشأت وتطورت كل الحضارات ذلك التطوير البطيء الذي لا تلاحظه الأجيال. وهكذا نشأت وتطورت الآراء والمذاهب والنظم والتقاليد والآداب والفنون... إلى آخر مكونات الحضارة العربية الإسلامية. وهكذا نشأت وتطورت شخصية الإنسان الاعرابي، والفرعوني، والاشوري... الخ حتى أصبحت شخصيته عربية، ولم تزل قابلة للنمو والتطور الحضاري بما تضيفه الأجيال إليها، قائما على هيكلها الاساسي: العروبة والإسلام. وهكذا لم يكن هناك سبب من الحضارة العربية الإسلامية يُعجز الانسان العربي أو يعوقه عن التقدم العلمي والفكري والعمل لو كان الإنسان العربي قد ترك يمارس حياته بدون قهر خارجي وتخريب داخلي، مهما كانت حدة المشكلات التي تواجهه على طريق التقدم، ومهما كانت متاعب حلولها، ما دام سوي الشخصية.

ولكن الأمور لم تجر، ولا تجري، في الوطن العربي على هذا الاستواء.

القهر المادي

١٩٧ - فمنذ بداية القرن التاسع عشر تعرضت الأمة العربية لموجة غزو بربري عنيف شتته القوى الرأسمالية في أوروبا، وسخرت لإتمامه كل ما استطاعت أن تُعدّه من قوة حتى شعوبها نفسها، غايته الاستيلاء على الارض (الوطن) بما هي ثروة

ومصدر ثروات، واستغلال الشعب كقوة عمل وكمستهلك لتغذية وتنمية وتطوير النظام الرأسمالي في أوروبا طبقاً لقانونه الصمدي مثلث القواعد: الفردية، والمنافسة الحرة، والربح. ولقد تنافست في السباق إلى استعمارنا القوى الرأسمالية الأوروبية إلى حد الاقتتال (فرنسا وانكلترا على مصر)، ودايمونا فرادى، ومتفقين، وانتهى الأمر بأن استولت انكلترا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا على كامل الأمة العربية أرضاً وشعباً. واصطنعت كل دولة منها نظاماً للحكم والإدارة يحقق لها غايتها الاستعمارية، وفرضته بالقوة الباطشة على الشعب العربي في كل قطر احتلته، تحرسه قوة مسلحة من جند المستعمرين أو من جند المستعمرات مقيمة فيه. كان ذلك هو الاستعمار الرأسمالي الأوروبي السافر الوقح في ظل وحراسة احتلال عسكري قاهر وقادر. وكان - على وجهه الاستعماري والعسكري - صريحاً في الولاء لغايته. فلم يعن المستعمرون إلا بما يحقق تلك الغاية ويحفظها. وهكذا كان المستعمرون قلة إدارية تحرسها كثرة عسكرية، منعزلة عن الشعب مستعلية عليه لا يهتمها من أمره إلا أن يبقى قادراً على العمل، ولا يهتمها من أفرادها إلا من تختارهم ليؤدوا عنها ما يلزم من وظائف الحكم والإدارة لحماية وجود الاستعمار وأمن جنده، وذلك بالقدر الكافي، كماً وكيفاً لأداء خدماتهم. وتركوا للناس ما عدا ذلك من شؤون حياتهم. وكان من بين ما تركوه بدون تدخل الإسلام كعقيدة ومناسك بعد استبعاده - بحسب - كنظام

للحياة العامة والمعاملات بين الناس (ما عدا قواعد الأحوال الشخصية)، ثم إنهم قد تركوا لهم العادات والتقاليد والآداب على ألا تمس وجودهم ومصالحهم وأمن جندهم والترفيه عنهم أيضا.

١٩٨ - لم تكن موجة الغزو البربري العنيف الذي شنته القوى الرأسمالية في أوروبا مقصورا على الأمة العربية. لقد اكتسحت العالم كله فتحول العالم كله إلى مستعمرات. ولأنه استعمار رأسمالي فإنه كان محكوما في تعامله مع المستعمرات المتعددة بالقانون الرأسمالي: الربح ومزيد من الربح. والربح يزداد كلما زاد الطلب على السلع. ثم يزداد كلما قلت تكلفة الانتاج، ثم يزداد كلما زاد انتاج كل سلعة. . . باختصار، يزداد الربح كلما اقترب المشروع الرأسمالي من الانتاج الكبير واتسع السوق وتوحد. فكان الرأسماليون منذ البداية سباقين الى توحيد الاقاليم، واولها قيادة حركات الوحدة القومية في أوروبا المعاصرة للنمو الرأسمالي، وهي الظاهرة التي اوحى الى الماركسيين بأن يستنتجوا من ملاحظة تزامن الوحدة القومية والنظام الرأسمالي في أوروبا ما ذهبوا اليه من أن الأمم صناعة بورجوازية. (فقرة ٤٨). ولكن هذا الوحي لا يلبث أن يصبح وهما بعد ملاحظة أن التكوين القومي سابق على الوحدة القومية (السياسية). ثم ان الوهم يتبدد حين يتحول النظام الرأسمالي الى نظام استعماري. فأينما ذهب الغزاة المستعمرون فاستولوا على الارض والشعب

وحدوا المستعمرات المتجاورة وشعوبها المتنافرة واقاموا لها إدارة مركزية لتحقيق أفضل الظروف الاقتصادية اللازمة للربح، ومزيد من الربح، بصرف النظر عن التمايز أو الخلاف بين الأوطان والشعوب.

احتلت انكلترا القارة الهندية ولم تكن موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا، فوحدتها تحت إدارة استعمارية مركزية واحدة وبقيت موحدة إلى أن تحررت فانفصلت دولا. واحتلت فرنسا جنوب شرق آسيا (فيتنام وكمبوديا وتايلاند ولاوس) ولم تكن موحدة من قبل لا سياسيا ولا إدارياً ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا فوحدتها تحت اسم الهند الصينية الفرنسية تحكمها إدارة استعمارية مركزية، وبقيت موحدة إلى أن تحررت فانفصلت دولا. واحتلت هولندا مئات الجزر المنفصلة بحراً، ولم تكن موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا (١٧ لغة) ولا حضاريا، فوحدتها واقامت فيها إدارة مركزية استعمارية واحدة وبقيت موحدة إلى أن تحررت، وحاولت أن تبقى موحدة تحت اسم «الولايات المتحدة الاندونيسية» (١٩٤٩) فلما فشلت الوحدة، انفصلت غينيا الجديدة (١٩٥٤). واحتلت مجموعات استعمارية مهاجرة من دول اوروبية غير موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا، شمال القارة الامريكية، وبعد إبادة شعبها، أو شعوبها، تنافس المستعمرون عليها واقتتلوا ولكنهم خضعوا أخيرا لحكم القانون الرأسمالي

فتوحدوا تحت ادارة مركزية واحدة في كندا، وفي الولايات المتحدة الأمريكية. واحتل الايطاليون الحبشة واريتريا والصومال وجيبوتي، ولم تكن موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا فوحدوها تحت ادارة استعمارية مركزية واحدة وبقيت موحدة إلى أن تحررت فانفصلت دولا... الخ.

كان كل هذا الاتجاه التوحيدي خضوعاً لقوانين النظام الرأسمالي ولم يرتكب الاستعمار الرأسمالي مخالفة أو جنحة أو جناية خروجا عليها... إلا في الأمة العربية.

لماذا؟

١٩٩ - لأن الاستعمار الأوروبي الرأسمالي للأمة العربية بدأ استقطاعات، جزءاً بعد جزء حتى الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨). وكل جزء سقط عَزَلَه المستعمرون عن باقي الأمة العربية. ثم إن القوى الاستعمارية التي استولت معا على كامل الأمة العربية كانت متعددة ومتنافسة، فتوزعت الأمة العربية أجزاء بين تلك القوى. ثم ان الوطن العربي كان مقسماً إداريا إلى ولايات من قبل داخل الدولة المركزية الواحدة، فسُهل تحويل الخطوط الإدارية الى حدود سياسية. ولكن كل هذا وحده لم يكن ليحول دون أن توحد كل دولة مستعمراتها المتجاورة خضوعاً لقوانين النظام الرأسمالي. فهو لا يفسر مثلاً لماذا لم توحد فرنسا تونس والجزائر والمغرب كما فعلت في جنوب آسيا؛ ولماذا لم

توحد انكلترا السودان ومصر وفلسطين والعراق والخليج كما فعلت في الهند. ولماذا لم توحد اليمن الجنوبي وعمان. ولماذا لم تعترض على وحدة نجد والحجاز، واعترضت على وحدتها واليمن. ولماذا احتلت السودان باسم مصر، ثم عزلتها عنها، وهي تستعمر القطرين، ولماذا أحبطت الدول الاستعمارية مشروع محمد علي، العربي التوحيدي، ثم ضغطت على الدولة العثمانية لإطلاق يده في مصر... الخ. أكثر من هذا، لماذا جزأت فرنسا ما استعمرته من الشام وكان موحدًا؟ ولماذا جزأت انكلترا ما استعمرته في المشرق العربي، وكان موحدًا؟ وقبل هذا وفوقه، لماذا تواطأوا جميعا على تجزئة الوطن العربي المجزأ بإقامة حاجز بشري غريب في فلسطين بفصل مشرقه عن مغربه؟

٢٠٠ - في عام ١٩٣٧ نُشر في فرنسا كتاب مترجم عن الألمانية يحمل عنوان الله أكبر يتضمن تقريراً كتبته عميل صهيوني اختار لنفسه اسماً مستعاراً «محمد اسعد بك»، قدمه إلى أحد قادة الحركة الصهيونية المستشرق النمساوي د. فولفجانج ف. فايس، يقول فيه: «إن خلاصة الاسباب الجديّة للكفاح من اجل الأرض المقدسة هو موقعها الاستراتيجي وتأثيره في المستقبل. فلو عادت فلسطين الى دولة وحدة عربية تشمل مصر لقامت هناك قوة من ٢٥ مليوناً من المسلمين تتحكم في قناة السويس وفي الطريق الى الهند. أما إذا بقيت فلسطين مستقلة، أو إذا أصبحت دولة يهودية، فإنها ستكون عقبة في سبيل قيام تلك الدولة الكبرى، حتى لو توحدت دول عربية أخرى. إن دولة صغيرة عازلة تقوم على

١٠٠,٠٠٠ كيلومتر مربع على ضفتي نهر الأردن ستحول - من ناحية - بين كل دولة عربية وبين دولة عربية أخرى: ستحول بين سورية الفقيرة اقتصاديا وبين الاتحاد مع مصر، وهو اتحاد لا يمكن منعه بغير إقامة تلك الدولة العازلة. وستحول بين مصر المسالمة وبين مد الحركة الوهابية المقاتلة. إن التوازن حول قناة السويس يتوقف، إذن، على حياد فلسطين. يتوقف على فلسطين تكون مثل سويسرا عند نقطة اتصال ثلاث قارات. إن هذا الحياد سيكون موازياً لتطور الاستيطان اليهودي. ذلك لأن اليهود هم وحدهم أصحاب المصلحة في هذا الحياد، وليس العرب أو المسلمون. فهؤلاء هم الدعاة المتحمسون للاندماج في دولة كبرى». (أورده بيتر ديستريا في كتابه من السويس الى العقبة (١٩٦٨) .

والواقع التاريخي أن إقامة دولة عازلة في فلسطين تحرس الشريان الملاحي الذي يجري من الأرض العربية من بور سعيد الى السويس إلى باب المندب من أن تسترده دولة واحدة عربية قادرة على استرداده والتحكم فيه باعتباره طريقاً بحرياً داخلياً، كان مشروعاً استعمارياً منذ أن حصلت فرنسا على امتياز حفر قناة السويس (٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٥٤)، فاتجهت انكلترا، المنافسة الاستعمارية لفرنسا، إلى وضع مشروع شق قناة تبدأ من حيفا، ثم تجري في منخفض الغور وتنتهي في العقبة، تقوم على حراستها دولة عازلة في فلسطين من العرب الدروز تحشدتهم فيها انكلترا. وفشل المشروع، أو صرف النظر عنه، لأن «العرب أو المسلمين هم الدعاة المتحمسون للاندماج

في دولة كبرى». واستطاعت انكلترا ان تستبدل به هيمنتها على قناة السويس.

وبينما كانت الدولة العازلة، الحائلة دون قيام دولة الوحدة الكبرى، مشروعا استعماريًا معين المكان والأسباب، كانت ثمة بدائل كثيرة عن فلسطين مطروحة لتنفيذ مشروع الاستيطان الصهيوني. كان من بينها ما يدخل في إطار الوطن العربي (شمال غرب الجزيرة العربية أو «أرض مدين»، سهل البقاع، سيناء، حوران، الخليج العربي، شرق الأردن، ليبيا). وكان من بينها ما هو خارج الوطن العربي مثل الأرجنتين وقبرص واوغندا (راجع دراسة بالغة الجودة عن مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى تأليف الدكتور أمين عبدالله محمود - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٧٤). لم يكن المشروع الاستعماري والمشروع الصهيوني، إذن، مرتبطين نشأة وأسبابا. ولكنها اتفقا غاية عندما تحدت فلسطين العربية مكانا لتنفيذ المشروع الصهيوني حيث تحول الدولة العازلة دون الأمة العربية ووحدة دولتها، فتحمي المصالح الاستعمارية، وحيث تمكّن الصهيونية من إقامة دولة عنصرية يحميها الاستعمار. وطالما كانت انكلترا تحتل فلسطين كان وجودها يغني الاستعمار عن المشروع الصهيوني. ولكن الحرب الأوروبية الثانية قد اندلعت (١٩٣٩ - ١٩٤٥) وانتهت بتدمير ألمانيا النازية وحلفائها المهزمين تدميرا. ولكنها انتهت أيضا بإفلاس انكلترا

وفرنسا المنتصرتين إفلاسا لم تعد أي منهما معه قادرة على الاستمرار في تحمل تكلفة إدارة المستعمرات وحراستها. فانسحبت انكلترا من المستعمرات بما فيها فلسطين وتولت الولايات المتحدة الأمريكية، قائدة انتصار الحلفاء، والرابع الوحيد من الحرب، قيادة المرحلة التالية من مراحل الاستعمار الذي أصبح امبرياليا. وإعلان انكلترا أنها ستسحب من فلسطين لم يعد ثمة مبرر لتأجيل المشروع الصهيوني، وتولت الولايات المتحدة الأمريكية امر انشاء دولة عازلة صهيونية في فلسطين باسم «اسرائيل» واعترفت بها الولايات المتحدة الأمريكية فور إعلان قيامها عام ١٩٤٨، وستبقى الولايات المتحدة الأمريكية فيما يلي ذلك من سنين، كفيلة بتأمين الوجود الصهيوني في فلسطين. وستبقى المؤسسة الصهيونية (اسرائيل) كفيلة بحراسة المصالح الاستعمارية. ففي عام ١٩٤٨ أمدت الولايات المتحدة الأمريكية العصابات الصهيونية بكل الاسباب المادية والعسكرية والسياسية، والدبلوماسية العلنية والخفية لتهزم جيوش الدول العربية المتدخلة «لإنقاذ فلسطين» أولتتهزم لها. فقامت الدولة الصهيونية الحارسة لدى الإمبريالية الأمريكية مصالحها في الوطن العربي. واعترفت الولايات المتحدة الأمريكية بالدولة الحارسة فور اعلان قيامها وأفسحت لها مكانا في هيئة الأمم المتحدة.

وفي عام ١٩٥٦ اشتركت المؤسسة الصهيونية (اسرائيل) في

العدوان الثلاثي على مصر الثورة لحساب الإمبريالية الأمريكية على وجهين. الوجه الأول لردع مصر الثورة التي ما ان تحررت حتى راحت تشارك على اتساع الوطن العربي في معارك التحرير فتقود الجماهير العربية ضد المشروع الاستعماري (مشروع ايزنهاور) وتسقط مصيدة الامبريالية (حلف بغداد) وتستأنف دورها كمركز قيادة وإمداد فتصبح القاهرة مركز قيادة وإمداد الثورة التحررية في الجزائر، ثم ترفض التبعية للإمبريالية الامريكية فتكسر احتكار السلاح وتتعامل مع المعسكر الاشتراكي، وتردّ ثوريا على محاولة الولايات المتحدة الامريكية فرض تبعيتها في شكل شروط اقتصادية وسياسية ورقابية للمساهمة في بناء السد العالي، وسحب الوعد بالمساهمة إثر رفض الشروط، فتؤم «مصر الثورة» قناة السويس وتشارك اسرائيل في العدوان الثلاثي ضد مصر لحساب الإمبريالية الأمريكية، كان ذلك وجهاً، أما الوجه الثاني، فالاشتراك مع انكلترا وفرنسا في معركة استعمارية قد يؤدي الانتصار فيها الى عودة الدولتين الاستعماريتين إلى الوطن العربي، وذلك لحساب الولايات المتحدة الامريكية أيضاً، بالحيلولة دون عودتهما منافستين غير مرغوب فيهما. أدت دورها وأمرت بالانسحاب من سيناء، فانسحبت بعد أن تم انسحاب القوات الانكليزية الفرنسية وليس قبل ذلك، وقبضت الثمن المرور في مضيق تيران في حراسة قوات دولية.

في الذكرى الثانية لحرب ١٩٥٦ ستعلن الصهيونية عن وظيفتها في تجزئة الوطن العربي وحماية تجزئته، فتنشر مجلة «الأوبزفاتير دي مويان أوريان» مقالا في تلك المناسبة (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٨) تقول فيه إن التفوق الاسرائيلي قدم ضمانا لحماية الوضع القائم ضد المحاولات الوحشية. لقد أصبح واضحا أن حفظ التوازن فيما بين الأقطار العربية المجاورة لإسرائيل والأقطار العربية عامة مهمة يتولاها الإسرائيليون، وتدخل في نطاق واجباتهم. إننا نقوم هنا على تنفيذ «مبدأ مونرو» خاص بالشرق الأوسط، إذا صح التعبير. إن القرار الذي اتخذناه بهذا الخصوص منذ عشر سنوات (أي منذ ١٩٤٨) قد أدى إلى الاستقرار والسلام بدلا من الخوف. فنلاحظ أن قرار التجزئة وحراستها قد اتخذ منذ انشاء الدولة الصهيونية في عام ١٩٤٨. ونلاحظ من الحديث عن «التوازن بين الأقطار العربية المجاورة لإسرائيل» انه إعادة حرفية للصيغة التي مرت بنا من قبل في اقتراح الدولة العازلة التي تحول دون الوحدة العربية قبل أن تنشأ الدولة الصهيونية بسنين طويلة.

٢٠١ - وفي عام ١٩٥٦، أيضا، دخلت الجماهير العربية من المحيط إلى الخليج معركة الدفاع عن مصر الثورة بكل سلاح متاح، بما في ذلك قطع أنابيب النفط، والاشتراك الايجابي في القتال، فلما أسفرت الحرب عن فشل العدوان الثلاثي أدركت قيادة مصر الثورة أن الوطن العربي ليس مجرد دائرة حول مصر،

ولا مجالاً حيواً لها، بل الوطن القومي للأمة العربية، التي ليست مصر إلا جزءاً منها. فتحولت الثورة التي بدأت مصرية إلى ثورة ذات أهداف قومية، ووثقت هذا التحول المادة الأولى من دستورها الأول (١٩٥٦).

وأصبح جمال عبدالناصر رئيس دولة مصر القائد المعترف به عربياً ودولياً للجماهير العربية. فلم تلبث أن فرضت الجماهير العربية الوحدة مع سورية ومصر (١٩٥٨). بفضل أن نقول ألغت الجماهير العربية التجزئة بين سورية ومصر. فلما أراد المستعمرون عرقلة المد الوحدوي، واصطنعوا لذلك اتحاداً عشائرياً (هاشمياً) بين حكام الأردن وحكام العراق، أطاحت الجماهير الوحدوية بالحاكمين في العراق (١٩٥٨).

هنا توقف المد الوحدوي فلم يلتحق العراق بدولة الوحدة، فبدأ الانحسار وتوالت الهزائم التي لعبت فيها التجزئة دوراً أساسياً.

٢٠٢ - كانت غاية تجزئة الأمة العربية، منذ البداية، الحيلولة - بالقهر المادي - بين الشعب العربي والوحدة العربية. والوحدة العربية تتجسد سياسياً في وحدة الدولة القومية على كامل تراب الوطن العربي، وتتجسد نضالياً في وحدة قوى الثورة العربية من أجل التحرر. فكانت التجزئة بالرغم من عدم توافقها مع مقتضيات الاستعمار الرأسمالي أنسب الوسائل في واقع الأمة العربية القومي لتمكين الاستعمار، إذ هي تجزئة

لقوى مقاومته، ثم لتأمينه، إذ هي تجزئة لقوى الثورة عليه. اما انها تحد من مدى التزايد الممكن للأرباح الرأسمالية، فيمكن تعويضه من اتساع الوطن العربي وثرواته المتنوعة الموزعة على أقطاره. وإذا كان العرب، وهم لم يكونوا عرباً إلا بوحدة انتمائهم الحضاري إلى أمة واحدة «سيكونون من الدعاة المتحمسين للاندماج في دولة عربية كبرى» واحدة، فإنهم، استجابة لوحدة الانتماء القومي هذه، سيكونون من المتحمسين للمساهمة في ثورة عربية واحدة. ولقد كان المستعمرون يعرفون من تاريخهم القريب كيف وُحِّدت القومية قوى التحرر فهزمت المشروع الاستعماري البونابرتي في أوروبا، وكيف وُحِّدت قوى الشعب فأقامت دولاً قومية على أنقاض التجزئة الإقطاعية. وما كان كل ذلك ليصحَّ إلا لأنهم كانوا يعرفون أنهم يواجهون أمة مكتملة التكوين. وهو طور من النمو الاجتماعي لم تصادفه الموجة الاستعمارية في المجتمعات القبلية والشعوبية التي استعمرتها، فوجدتها خليطاً تحت إدارة مركزية استعمارية واحدة.

٢٠٣ - وقد أدت التجزئة دورها في تمكين الاستعمار من الأمة العربية وتأمين وجوده. فقد بدأت مقاومة الاستعمار في جميع الأقطار فور الاحتلال. فما أن احتلت فرنسا الجزائر عام ١٩٣٠ حتى قامت الثورة التحريرية الأولى عام ١٩٣٢. وفي ذات الليلة التي أجبرت فيها فرنسا السلطان عبدالحفيظ على توقيع وثيقة احتلال مراكش، قامت الثورة التحريرية الأولى، وحاصر الشعب

العاصمة، فدكتها المدفعية الفرنسية لتتخذ السقّاح الماريشال ليوتي. وعلى أثر احتلال تونس قامت ثورة التحرير بقيادة علي بن خليفة، وفي مصر بدأت ثورة التحرير بقيادة احمد عرابي فور الإنذار بالاحتلال وقبل أن تطفأ الجيوش الانكليزية شاطيء الاسكندرية. فلما انهزمت ثورة «أولاد العرب» - كما كانوا يسمونها في مصر - ثار العرب بقيادة المهدي في السودان. وانذر المهدي الخديوي توفيق، الخائن، بأنه قادم بجيشه لتحرير مصر من الغزاة. فلما مات قبل أن ينفذ وعيده نفذه خليفته التعايشي، فأرسل حملة إلى مصر بقيادة النجومي عام ١٨٨٥. وما أن استأثر الأتراك الطورانيون بالسلطة في الدولة المشتركة وبدأوا محاولة «تتريك» العرب قهراً حتى بدأ الاعداد للثورة التحريرية في المشرق تحت علم العروبة. وحين جاءت فرصة العنف الثوري اندلعت الثورة العربية في المشرق تحت قيادة الشريف حسين لتحريره من القهر التركي. فلما افتقدت مساندة القوى الشعبية في المغرب العربي، بفعل التجزئة التي فرضها المستعمرون، قبلت مساندة المستعمرين فارضي التجزئة التي حرمتها من مساندة القوى الشعبية ولم تظن قيادتها إلى التناقض الموضوعي في موقفها من أعدائها وكان في ذلك مقتلها. فلما انكشف هذا التناقض ونكثت القوى الاستعمارية عن الوفاء بوعود الاستقلال، اندلعت ثورات التحرر في مصر (١٩١٩) وفي العراق وسورية ولبنان (١٩٢٠). ثم لم تتوقف الثورات التحررية أبداً على الأرض العربية. ما ان تنتهي ثورة في مكان، ولو بالهزيمة المؤسفة، حتى

تبدأ ثورة في مكان آخر كلها أمل في النصر. وكان أمل النصر في كل ثورة أملاً عربياً في نصر عربي تنهف إليه وتتطلع جماهير الشعب العربي التي تحول التجزئة دون اشتراكها في تحقيقه. ويخطر بعض الأفراد والجماعات باختراق الحواجز إلى حيث الثورة ليسهموا فيها أو ليحملوا إليها الامدادات، ويستضيفوا اللاجئين إليهم بعد الهزيمة، ويعانوا ما يعانون من مرارة الشعور بالهزيمة في انتظار جولة ثورية أخرى.

برغم هذا، وبرغم البطولات الأسطورية والتضحيات الجسيمة لم يكن النصر حليفاً لأية ثورة عربية على مدى أكثر من قرن. لأن قوى الثورة كانت فصائل متفرقة بين الأجزاء المعزولة بالحدود التي فرضها المستعمرون، فافتقد الثوار في كل الأجزاء وحدة الجماهير المساندة، ووحدة القوى الثورية الرائدة، ووحدة المنظمة القائدة، فافتقدوا وحدة الخطة الثورية، ووحدة الغاية الاستراتيجية، ورحابة المناورة للتحركات التكتيكية، فانهزم كل فصيل وهو يدافع عن أمة واحدة. قاد عبدالقادر الجزائري الثورة التحريرية في الجزائر خمس عشرة سنة (١٨٣٢ - ١٨٤٧)، ثم انهزمت الثورة في الوقت الذي كانت فيه الجيوش العربية في مصر كافية لردع فرنسا ذاتها. ففي تاريخ غير بعيد قبل هذا ويعدده كان الجيش العربي من مصر، يقاتل براً وبحراً في القرم (روسيا)، وفي المورة (اليونان)، وفي أواسط افريقيا وفي الحبشة، وعبرت كتابه مياه المحيط الاطلنطي لتحارب في المكسيك دفاعاً عن

امبراطورها الالماني الأصل فرديناند ماكسيميليان (١٨٣٢ - ١٨٦٧) بناء على طلب من فرنسا. وفي عامين اثنين كانت الثورات التحررية قائمة على قدم وساق في المغرب وفي تونس وفي ليبيا وفي مصر وفي العراق وفي سورية وفي لبنان، وانتهت جميعا الى هزيمة كاملة، أو إلى شيء يشبه - في أفضل الحالات - معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وانكلترا.

ولما توقف المد الوحدوي دون العراق عام ١٩٥٨ فقدت دولة «الجمهورية العربية المتحدة» سميتها القومية وأصبحت دولة قائمة على التجزئة تلتزمها وتحميها بقوة الدولة فيها. فهزمت التجزئة كلا من ثورة العراق، ووحدة ١٩٥٨. اغتالت القوى الشعبية ثورة العراق في حماية التجزئة (١٩٥٩). وانفصلت سورية عن مصر (١٩٦١) انفصالا سهلاً لأن وحدة ١٩٥٨ لم تقبل التجزئة ممثلة في حدودها الخارجية فقط، بل أبقت عليها في نظامها الداخلي أيضاً. توحد الإقليمان في: رئاسة الجمهورية، وفي حكومة مركزية، وفي مؤسسة تشريعية، أي توحداً حكاماً، ولكنهما بقيا مجزأين نظاماً، لكل حكومة، وجيش، واقتصاد، ومالية، ونقد، وتجارة واتفاقات دولية. وكانت الجماهير العربية الملتقية على هدف الوحدة تحت قيادة واحدة ما تزال مجزأة أفراداً وشللاً وجماعات ومنظمات وأحزاباً، فأعجزتها التجزئة عن الدفاع عن الوحدة ضد حفنة من الانفصاليين، فجاء الانفصال سهلاً. فلما ردت مصر الثورة على المؤامرة

الاستعمارية الانفصالية بالمساهمة الإيجابية العسكرية دفاعاً عن ثورة اليمن الشمالي (١٩٦٢) ثم مدت مساهمتها إلى اليمن الجنوبي ، وفجّرت فيه ثورة التحرير ففتح (١٩٦٤) ، ثم توقّفت ثورات التحرير دون الوحدة : لم تتحقق حتى وحدة شطري اليمن لأن قوى الثورة فيهما كانت مجزأة . وفي عام ١٩٦٣ اجتمع في القاهرة قادة مصر والعراق وسورية واتفقوا على ميثاق فكري واحد . ودستور واحد ، وإقامة دولة واحدة تضم الأقطار الثلاثة ، وحدّدوا لقيام الدولة موعداً قريباً ، كان فشل المشروع أقرب منه ، لأن القوى التي اجتمعت وتحاورت واتفقت على كل ما يلزم لقيام الوحدة كانت مجزأة منظمات ونظماً . ولم يلبثوا جميعاً أن تلقوا إنذار دولة الصهاينة ، حارسة التجزئة ، على لسان ليفي اشكول ، رئيس وزرائها ، في رسالة أذيعت في كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦ : إن سياسة إسرائيل منذ ١٩٥٨ ، (أي منذ عام الوحدة بين مصر وسورية . . . ١١) أن تحوّل بالقوة دون أي تغيير يحدث في الوضع القائم للبلدان العربية . واستمعوا إلى تأكيد أبا ايان وزير الخارجية الصهيوني في تصريح أدلى به في لندن في شباط/فبراير ١٩٦٧ : يجب أن يكون واضحاً (لمن . . . ١٩) أن مصير المنطقة العربية لا يمكن أن يكون في الوحدة . بالعكس انه في الاستقلال القائم على التجزئة .

كان ذلك إنذاراً مبكراً ، بأن الولايات المتحدة الأمريكية تُعدّ لتصفية النظام المتحرر من التبعية ، المتحوّل إلى

الاشتراكية ، في مصر العربية التي لم تقبل على مدى تاريخها الجغرافي قبل الفتح العربي أن تنعزل داخل حدودها عما يحيط بها من أقطار ، ولم يحدث على مدى تاريخها القومي أن عزلت أو انعزلت عن الأمة العربية التي هي جزء منها إلى أن عزلها الاستعمار بالقوة الباطشة . فكانت حرب ١٩٦٧ والهزيمة العسكرية القاسية . ولقد حاولت كل من سورية والأردن والعراق أن تقفز فوق التجزئة في سلسلة اتفاقات دفاع مشترك انعقدت على عجل قبيل الحرب . وحاولت الاقطار العربية جمعا أن تشترك في « العزاء » بعد الهزيمة في مؤتمر الخرطوم (آب / أغسطس ١٩٦٧) ، فدفع الأردن الثمن هزيمة في الضفة الغربية . ودفعت سورية الثمن هزيمة في الجولان . أما العراق فقد اعتذر عن عدم المشاركة بأن حدود التجزئة حالت دون وصول قواته في الوقت المناسب . . واكتفت البلدان النفطية بما دفعته ثمناً قليلاً من عائد النفط العربي . وكان كل هذا في منطق التاريخ القومي عدلاً . فقد دفعت مصر وسورية الثمن العادل لقبولهما الانفصال بعد الوحدة . ودفع الأردن الثمن العادل لموقفه من الوحدة ، ولم تكن اتفاقيات الدفاع المشترك قبل ١٩٦٧ وبعد ١٩٦٧ ، ولم يكن التضامن العربي قبل الخرطوم وبعد الخرطوم الا محاولات غير ذكية ليحصل حراس التجزئة العرب على وثائق تستر جريمة التجزئة وتوهم الشعب العربي ببراءتها من الهزائم .

قامت المؤسسة الصهيونية (إسرائيل) بدورها لحساب

الامبريالية الأمريكية . فبدأ دور الولايات المتحدة الأمريكية فور الهزيمة . فاستصدرت من مجلس الأمن قرارا بإيقاف إطلاق النار غير متضمن انسحاب القوات المتحاربة إلى مواقعها قبل بدء القتال لأول وآخر مرة في تاريخ هيئة الأمم المتحدة . وأصبح واضحاً ، بل ومعلناً ، أن الولايات المتحدة الأمريكية قد احتفظت بسيئاء وغزة والضفة والجولان رهينة تحت حراسة الصهيونية حتى تحقق الحرب الغاية التي قامت من أجلها : إسقاط عبد الناصر قائد الجماهير العربية ، وانعزال مصر عن الأمة العربية أو عزلها ، قطع العلاقات الاقتصادية خاصة مع الاتحاد السوفياتي ، الارتداد إلى النظام الرأسمالي ، إنهاء حالة الحرب مع المؤسسة الصهيونية والاعتراف بإسرائيل . ولم تكن أحلامهم لتصل إلى حد تطبيع العلاقات معها .

أما إسقاط عبد الناصر فقد كاد يتم حينما أعلن تنحيه عن موقع القيادة ، ولكن الجماهير العربية في مصر وخارج مصر ردت إلى مكانه (٩ و ١٠ حزيران / يونيو ١٩٦٧) . أما انعزال مصر عن الأمة العربية ، أو عزلها ، فقد طلبته الولايات المتحدة الأمريكية من عبد الناصر مقابل « فك رهن » سيناء وإعادتها كاملة السيادة لمصر فرفض عبد الناصر . أما قطع العلاقات الاقتصادية خاصة مع الاتحاد السوفياتي فكان يعني قطع الشريان الوحيد الباقي لإمداد مصر عسكرياً واقتصادياً ودولياً بما يلزم ، حتى لا تستسلم . أما الارتداد إلى النظام الرأسمالي فإنه لم يتم ، لأنه

كان انتحاراً فقد تولى القطاع العام بعد الهزيمة الدفاع الفعلي والفعال عن بقاء مصر دولة ، والإنفاق على إعادة بناء القوات اللازمة لتحرير سيناء . أما إنهاء حالة الحرب والاعتراف بإسرائيل وتطبيع العلاقات معها ، فقد كان هو الاستسلام بعينه . ثم مات عبد الناصر (٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٧٠) وتولى أنور السادات قيادة مصر العربية . . . وفي عام ١٩٧٣ حشدت الاقطار العربية كل ما سمحت لها به التجزئة من قوة عسكرية واقتصادية ومالية ودبلوماسية ودعائية ، في مناخ دولي مؤاتٍ ، وخاضت مصر وسورية حرباً هجومية محدودة ، وحققنا نصراً عسكرياً محدوداً ، وانتهى إلى هزيمة عربية بلا حدود ، بدأت نذرهما منذ بدأ كل شريك ومشارك في المعركة يجري حساباته على قواعد التجزئة ، وراح أنور السادات ، منفرداً ليقع في الولايات المتحدة الأمريكية تحت إشراف رئيسها جيمي كارتر ، مع الصهيوني مناحيم بيغن اتفاقيات كامب ديفيد (١٩٧٩) التي قبل فيها كل ما كان يريد الحلف الأمريكي الصهيوني أن يحققه من حرب ١٩٦٧ ، بما فيه الاعتراف بإسرائيل وأكثر (لم يكونوا يخلعون بالتطبيع والتعاون والصدقة) . وكان ما كان . وقد أشرنا إليه من قبل (فقرة ١٧٩) . وبلغت الهزيمة مداها حينما اعترف اغلب قادة العرب ، ذولاً ودويلات ومنظمات وأحزاباً بإسرائيل . بعضهم اعترف بجسارة ، وبعضهم على استحياء . بعضهم علناً ، وبعضهم خفية ، بعضهم صراحة وبعضهم ضمناً ، يستوي الإجرام في الاستسلام ، ولا نهدر حبراً رخيصاً

في التعليق على الاعتراف بأساليب أرخص .

٢٠٤ - لم تكن تجزئة الأمة العربية لتلعب هذا الدور الأساسي في الهزائم العربية لو أنها مجرد فواصل سياسية بين دول متجاورة . هذه ملحوظة على أكبر قدر من الأهمية لفهم أسباب الهزائم العربية أمام المؤسسة الصهيونية (إسرائيل) . فالواقع أن كلاً من مصر وسورية تملك بشريا ومادياً كل الامكانيات الكافية ، وهي منفردة ، لمواجهة إسرائيل وهزيمتها . وكثير من الاقطار العربية قادرة ، وهي منفردة ، على مواجهة إسرائيل وهزيمتها أو ردعها على الأقل . وليس ثمة أي حائل جغرافي لا يمكن التغلب عليه ليصل أي ذراع عربي إلى عنق الصهيونية في فلسطين المغتصبة أو خارجها . فقد أضعف التقدم التكنولوجي مقاومة الحائل الجغرافي . ضربت الصهيونية في صعيد مصر ، وفي العراق ، وفي تونس ، بل وفي عنتبي (أوغندا) . واستولت خلسة على زوارق الطوربيد من شمال فرنسا . وحين ارادت مصر أن تشن حرباً محدودة ضد الصهاينة عبرت القوات المصرية القناة ، امنع الحواجز المائية على الاطلاق ، بدون خسائر تذكر وسحقت الصهاينة شرق القناة حتى الحدود المحددة للعمليات الحربية . وليس انفراد الشعب بالدفاع عن أرضه عقبة في سبيل التحرر . فحي لبنان استطاعت المقاومة الشعبية أن تهزم الغزو الصهيوني والتدخل الأمريكي معاً . ومن قبل استطاعت الثورة الشعبية أن تنتصر على الاحتلال الاستيطاني في الجزائر ، ومنذ

خمس سنوات يقاتل الشعب العربي دفاعاً عن العراق ضد محاولات الغزو الإيراني بكفاءة مشهودة وبطولة فذة وعلم فائق بفنون الحرب الحديثة ، واستخدام ماهر لمعدات المتطورة ويحقق كل يوم نصراً وهويقاتل منفرداً . . . الخ .

ثم ان ثمة دولاً كبيرة في أمم عريقة موحدة غير مجزأة انهزمت مثل فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبولندا واليابان . ليس النصر والهزيمة إذن متوقفين على الوحدة أو التجزئة وحدهما . إنما هي موازين قوى سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية ودولية أيضاً .

هذا صحيح لاشك فيه . فتجزئة الأمة العربية ليست وحدها السبب في الهزائم العربية في معارك التحرر أو التقدم انها سبب عجز الشعب العربي في كل الأقطار بأن يتحرر ويتقدم بالقدر المتكافئ مع إمكانات امته لأن ماهو متاح في أمته من إمكانات غير متاح له بفعل التجزئة . هذا لو كانت التجزئة مجرد فواصل سياسية بين بلدان عربية متجاورة . ولكنها أكثر من ذلك بكثير . انها كجراثومة مرض « الإيدز » اللعين ، لا تقتل بذاتها ، ولكن تضعف مناعة الجسم الحي فتقتله أو هي الأسباب . ولهذا أسميناها السبب الأساسي . وله أسباب نذكرها .

التخريب والتغريب

٢٠٥ - منذ أن بدأ الاستعمار الرأسمالي للأمة العربية ، بدأ

تخريب حضارتها القومية . وحضارتها القومية إسلامية كما عرفنا من قبل (فقرة ١١ وما بعدها) . كان التخريب خفياً حينما كان الاستعمار ظاهراً ، وأصبح التخريب ظاهراً حينما أصبح الاستعمار خفياً . اختلف الأسلوب في الحالتين ولكنه كان في الحالتين منصّباً على الحضارة العربية من حيث هي حضارة قومية (التخريب الاقليمي) ومن حيث هي حضارة إسلامية (التخريب العلماني) .

١ - الاقليمية

٢٠٦ - الأصل في الاقليم أنه تعبير عن مكان . وقد ينطوي على بعض التميّز الطبوغرافي أو الجغرافي ولكنه على أي حال لا يتضمن في ذاته مفهوماً حضارياً . بل لعل استعمال كلمة اقليم للدلالة على مكان أن يتضمن نفيّاً لاختصاص المكان الذي نعنيه بحضارة خاصة .

في حدود هذا المفهوم لا ينكر أحد أن الوطن العربي يضم أكثر من إقليم ، وأن بعض الأقاليم تتميز عن البعض الآخر طبوغرافياً وجغرافياً ، وبما تنطوي عليه من مصادر الثروة الاقتصادية . كما لا ينكر أحد أن ذلك التمايز أو التنوع على الأصح قد يقتضي تنوعاً في أساليب الادارة والانتاج اللازمة لتنظيم الحياة في الأقاليم على أفضل ما يناسبها . وسواء في دولة الوحدة أو بدونها ، لن يستوي نجد والعراق إدارة وتنظيماً ، كما

أن الصحراء الغربية لاتخضع لكل النظم الادارية التي تحكم القاهرة مع أنها جزآن من قطر واحد .

هذا أمر مسلّم في كل الدول التي يشمل وطنها أكثر من إقليم ، ولم يكن هذا قط مشكلة دستورية أو إدارية أو اقتصادية لا في الوطن العربي إبان وحدته السياسية ولا في الأوطان الأخرى التي لم تنكب بالتجزئة .

غير أنّ للأقليم في الوطن العربي دلالة خاصة : فعندما نتكلم عن الأقاليم من الوطن العربي نعني تلك الأجزاء من الوطن العربي الواحد التي أرسى الاستعمار حدودها وأقام عليها دولاً فاصبحت وحدات سياسية مستقلة بعضها عن بعض . فالأقاليم في الوطن العربي هي الأقطار في أجزائه . وبعض تلك الدول لاتقوم حتى على « إقليم » بمعناه الأصيل . فإن أهواء المستعمرين لم تكن تتفق دائماً مع تضاريس الطبيعة فجاءت خطوط التجزئة مستقيمات هندسية رسمت على الخرائط فوق مكاتب المستعمرين . بهذا فقد « الأقليم » في الوطن العربي مضمونه الأصيل ؛ ولكنه ، بهذا أيضاً ، كسب مضامين جديدة سياسية واجتماعية وفكرية لا يستهان بقوة تأثيرها على كثير من العرب حتى بعض الوجدويين منهم .

فقد حول المستعمرون ، وعملاؤهم ، والمستفيدون من ورائهم ، واليائسون من التحرر ... حولوا دول التجزئة إلى

مدارس ضخمة وحقول فسيحة للتخريب والتدريب السياسي والاجتماعي والفكري خلق كائنات حية من أشلاء أمة ممزقة . وحشد لها المستعمرون كل طاقاتهم المادية والاقتصادية والثقافية على وجه خاص . واصطنعوا لها عملاء وأساتذة ومعلمين وتلامذة ورصدوا حتى العروش مكافأة للمتفوقين منهم . وكانت غايتهم اختلاق مضمون حضاري ، غير عربي ، للاقليم وتنمية على حساب المضمون الحضاري للقومية العربية ليتحول الانتفاء من الأمة إلى الشعب ، فيتحول الولاء من الوطن العربي إلى : مصر ، العراق ، سورية . . . الخ . ومع أن الولاء للوطن القومي يشملها إلا أن غاية المستعمرين كانت تجزئة الولاء حتى لاتتوحد قوى التحرير . وهكذا في مواجهة وحدة اللغة تحمل اللغات الأوروبية محل اللغة العربية في بعض الأقاليم . وعندما يكون ذلك غير ممكن يدرس الشباب أرقى علومه بغير اللغة العربية . ثم إبراز اللهجات المحلية التي قد تختلف من قرية إلى قرية واتخاذ لهجة سكان العواصم أدوات للتعبير في الأدب والفن والصحافة والإعلام والإشادة بها « كلغة » أكثر واقعية ويسراً . وفي مواجهة وحدة الوطن القومي اختلاق نزاع على الحدود « الوطنية » بين دول التجزئة والزجّ بابناء الأمة الواحدة وأصحاب الوطن الواحد في معارك يدافع فيها كل منهم عما يتوهم أنه وطنه الخاص . وفي مواجهة وحدة التاريخ ، إعادة صياغة التاريخ العربي وتقسيم أحداثه على الأقاليم ليبدو لكل دولة تاريخ خاص . ونش الماضي البعيد ورفع تراب التاريخ عن العهود القبلية والشعبوية

لاستخراج رفات أحداثها ومحاولة إلباسها ثوب التراث التاريخي الإقليمي المنفصل عن التراث القومي ، واختلاق أبطال قوميين لأمم موهومة ، تحت أسماء الآشورية والفينيقية والفرعونية . . . الخ .

وقد استطاع الاستعمار فعلاً أن يخلق على التجزئة ، ومنها ، صيفاً إقليمياً للحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية ، وأن يربط مصير فئات كثيرة في الأقاليم بالتجزئة وجوداً وعدمياً ، وأن يخلق للتجزئة رموزاً مميزة من الحكام والأعلام والأناشيد والتقاليد ؛ وأن يحرك تياراً فكرياً على قدر من القوة يبرر الوجود الإقليمي المستقل ، ويستبدله بالوجود القومي ، ويجهتد في هذا فلسفة أو سفسطة . . . وأدى كل هذا ، وغيره من مثله ، لدى قطاعات عريضة من العرب في كل إقليم إلى قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الإقليم هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء الإقليمي على حساب الولاء القومي . . . وهكذا لم يعد الانتماء إلى الأقاليم تحديداً لمواطن الإقامة ، بل أصبح « إقليمية » ، مضمونها الحضاري شعوبي مرتدّ إلى مرحلة الطور الاجتماعي السابق فهي نقيض الحضارة العربية ومحاولة لنقض التكوين القومي .

٢ - الاغتراب

٢٠٧ - عرفنا من قبل كيف أن العلمانية ليست ضد الدين ولا مع الدين (فقرة ٨٤ وما بعدها) وعرفنا أن جوهر الدعوة

العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن تستبدل بالشرائع والقواعد والاداب التي جاء بها الإسلام شرائع وقواعد وآداب وضعية (فقرة ١٤٢) وأنها ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدُّنيا ، علماني في موقفه من الدين ، فردي في موقفه من المجتمع ، ليبرالي في موقفه من الدولة ، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد ، كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا على مدى نحو سبعة قرون (فقرة ١٢٥) .

وقد بدأ الاستعمار القاهر الظاهر بفرض نظامه على الحياة العربية فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدةً ومناسك وأحوالاً شخصية . وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلحين ، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية وبين قواعد النظام المفروض بالقوة ، ثم اطراد تلك الملاءمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من « المشايخ » والاساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين ، وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين ، لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات ، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي . . الخ . وأدى كل هذا ، وغيره من مثله ، إلى قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية (يسمونه الاغتراب) هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء

للنظام الإسلامي . وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة ، أو الإسلام خاصة بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي فهي نقیض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ، ونقض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها .

أمثلة من التناقض والنقض:

٢٠٨ - تقول دراسة وضعتها « لجنة المجتمعات الأوروبية » في بلجيكا عن الشباب الأوروبي بمناسبة العام الدولي للشباب (١٩٨٥) أن علاقة الشاب بأسرته تنتهي عند سن السادسة عشرة ، وأنه يعتبر نشاطه الجنسي منذ بدايته مع سن المراهقة من شؤونه الخاصة التي لا يجوز لأحد أن يتدخل فيها ، وأنه ابتداء من مرحلة الشباب لا يهمه الا الخوف من البطالة ، وأن الشباب عديمو الاهتمام بما يدور في مجتمعاتهم . ويقول جيرالد باكمان الأستاذ في معهد الدراسات الاجتماعية في جامعة ميتشجان بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه نظرة الشباب إلى المشكلات الوطنية (١٩٧١) إن الشباب لا يعيرون المشكلات الوطنية أي اهتمام ، وحين يثار اهتمامهم لا يجدون ما يقولون ، وإن كانوا مهتمين إلى أقصى درجة بحرب فيتنام يريدون أن تنتهي حتى لا يتعرضوا لمخاطر الموت فيها ، ولكن ليس لديهم أية فكرة عن كيفية إنهاؤها . وقد وصل عدم اهتمامهم بالشؤون الوطنية أن ثلث الطلاب في الجامعات ميدان البحث ، لم يعرف أي منهم اسم عضو مجلس الشيوخ في ولايته . وتقول نشرات هيئة الأمم

المتحدة أن قد انعقد في مرسيليا (فرنسا) ما بين ٢٤ و ٢٧ تشرين الأول / اكتوبر ١٩٨٣ مؤتمر دولي لدراسة ظاهرة « ابناء الشوارع » . و ابناء الشوارع هؤلاء ليسوا أبناء الريف في العالم الثالث الذين تسمح لهم التقاليد بأن يعيشوا أيامهم جائلين شاردين خارج الدور والمنازل ثم يعودون ، وليسوا يتامى أو ضالّين أو لقطاء ، ولو كانوا كذلك هان الأمر ، ولكنهم دخلوا عالمهم من أبواب اليتيم أو الضلال أو التخلي أو الشرود ثم تكيفوا مع البيئة التي تشكلها الشوارع والأزقة والأبنية المهجورة بما يسودها من قواعد التشرد وتقاليده وآدابه أيضاً ، وهي قريبة الشبه بما يذكره لنا التاريخ عن حياة الانسان البدائي قبل أن تعرف البشرية ضوابط السلوك الاجتماعية والدينية والخلقية والتشريعية . انه عالم اغتراب عدائي من مجتمع الآخرين ، اتخذ من الشوارع حدوداً عازلة بينه وبين مجتمع آخر يرفضه ويقاوم بأساليب « شوارعية » حقاً العودة إلى الاندماج فيه . لقد بلغ نمو عالم أبناء الشوارع في بعض مدن فرنسا حداً حمل السلطة الفرنسية على أن تعترف بوجوده ، وتتعامل معه وتسمح له بقدر من الاستقلال في تنظيم وإدارة شؤون رعاياه وأن يشكلوا من أنفسهم جماعة قيادية ، قرية الشبه بالحكومة ، مقرها مدينة « بيسين » قريباً من مرسيليا ، تباشر سلطاتها بالتشاور مع ممثلي السلطة الرسمية .

أما في الولايات المتحدة الامريكية حيث تقاس كل الظواهر

الاجتماعية بمقاييس مالية فتقول مارغريت جوردون في كتابها عن مشكلات الشباب (١٩٧٩) أن ١٦ بالمائة من صغار البشر في نيويورك يتمون إلى هذا العالم القاتم خارج حدود المجتمع وقوانينه . وتنقل عن ستانلي فريدلاندر ما قاله عن دراسة ميدانية في ثلاثين مدينة أمريكية ، ما قلب رأساً على عقب كل ما يعرفه عالمنا من علاقة بين البطالة والجريمة . كان المستقر من المعرفة أن البطالة من أسباب الجنوح إلى الإجرام ، أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد أصبح الإجرام أحد أسباب البطالة . ففي عالم أبناء الشوارع وجدت « المنظمات الإجرامية » أو « الجريمة المنظمة » جيشاً متزايد العدد من الذين يعرضون قوة عملهم في مقابل أجور أكثر ارتفاعاً من الأجور المتاحة في العمل المشروع ، بالإضافة إلى متعة الاعتداء على المجتمع الذي يرفضونه . وقد بلغت جملة ميزانيات منظمات الإجرام في الولايات المتحدة الأمريكية ، كما تقول مارغريت جوردون ، ٢٥ مليار دولار سنوياً .

إنهم أبناء الاسر التي قال عنها فيكتور بالدريدج في كتابه علم الاجتماع المشار إليه من قبل أن جدار العفة فيها يتصدع تحت ثقل التقدم الرأسمالي الصناعي ، وأن الإحصاءات المتحفظة تشير إلى أن ٢٥ بالمائة من الزوجات هن علاقات جنسية برجال غير أزواجهن ، وأن ما بين ٥٠ و ٦٠ بالمائة من الرجال يمارسون الزنى ، وأن استطلاعات الرأي قد أثبتت أن

هناك انجهاها عاما نحو التسامح مع هذا « النشاط » ، ثم يرتب نتائج هذا « النشاط » فيقول ، إن ٢٥ بالمائة من حالات الزواج تنتهي بالطلاق سنويا ، أما عن الأسر التي لا تنتهي بالطلاق فيقول فرديناند لوندبرج ، الأمريكي ، في كتابه الثري والثري الفاحش (١٩٦٨) « أن قانون المنافسة الحرة بين الأفراد في المجتمع الأمريكي قد أدى إلى نشوء عقيدة مدمرة هي عبادة النجاح الفردي ، خربت الحياة الأسرية حتى للناجحين » . وينقل عن كتاب كليفلاند أموري : من الذي قتل المجتمع ؟ قوله : « إنه طبقا للدراسات التي قام بها علماء النفس والأطباء والباحثون الاجتماعيون في شؤون « الأسرة » ، تستهلك الشركات الرأسمالية الجانب الأكبر من وقت وجهد وحاس العاملين فيها ، فيتحولون إلى نفايات في منازلهم عاجزين عن أن يكونوا أزواجا أو آباء . وحين لا يؤدي هذا إلى الطلاق تبقى علاقة الزوجية قائمة اسميا بين زوجين متآكلين لا يتم احدهما بالآخر ، يعانيان كل أنواع المشاعر المريضة بما فيها الشعور المزمن بالوحدة ، والإحباط الجنسي ، وادمان المخدرات والخمور » .

ويذكر فرديناند لوندبرج أن دراسة شاملة للزوجات في منطقة شيكاغو قد أثبتت انهن لا ينظرن إلى شخصيات أزواجهن كازواج بل « كممولين » لا بد منهم لتكلفة الزواج والأبوة ، وأن قليلا جدا منهن لديهن أية فكرة أو أي اهتمام بنوع العمل الذي يقوم به الأزواج ، وأن ثلث الزوجات في منطقة شيكاغو يعتبرن أن الزوج خارج تكوين الأسرة ، وأن الأسرة هي الأم وأولادها

فقط ، أما الاب فهو العائل المالي من خارجها ، فهو لا يقوم
بوظيفة « الوالد » اصلاً . . . الخ .

وليست هذه إلا امثلة اخترناها عامدين من آثار الحضارة
« المادية الفردية الرأسمالية » في صياغة الشباب وتكوين الأسرة
في الولايات المتحدة الامريكية . اخترنا الشباب مثلاً لأنه اصغى
مراحل العمر للكشف عما يحمله الإنسان من حضارة قبل أن
يكتسب ما قد يخالطها من مؤثرات خارجية ، هذا بإجماع
الدارسين . واخترنا الأسرة لأن الأسرة هي حجر الأساس في
التكوين الاجتماعي وأداة التواصل الحضاري بين الاجيال (فقرة
١٧٥) . واخترنا الولايات المتحدة الامريكية لأنها تفتقد الوجود
الاجتماعي أو الحضاري قبل نشأة النظام المادي الفردي
الرأسمالي ، فليس وراء قيمها الحضارية السائدة تراث حضاري
غير ما ولده هذا النظام . واخترنا كل هذا ، اخيراً ، حتى لا
يخفى على أحد التناقض بين تلك الحضارة الغربية وبين الحضارة
العربية تناقضاً غير قابل للتوفيق أو التلفيق أو التزويق . .

خلاصة

٢٠٩ - كانت خلاصة ما تقدّم من تخريب وتغريب أن نشأت
في كل قطر عربي طبقة قومية الانتفاء إقليمية الولاء ، مادية
الباطن اسلامية الظاهر ، فردية البواعث جمعية الغايات ،
رأسمالية النشاط اجتماعية الأرباح ، تتعلق بها وتتغذى عليها

شخص من الفلاسفة والمفكرين والكتاب والأساتذة والتلاميذ . . في مقابل أن تخدم غايتها وتروج بضاعتها بما يغرزنه من مذاهب وأفكار وآراء . وهي طبقة نشأت مع الاستعمار وأحاطت به في عزله واستعلائه على الشعب واحتقاره للجماهير ، لتؤدي بالنيابة عنه ، وحسابه ، نقض الحضارة العربية من بناء شخصية الإنسان العربي ، ليست ، ثم يقبل ، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمار في الوطن العربي المجزأ تبعاً لدرجات التخريب والتغريب وتأثيرها في إضعاف هيكل شخصيته .

الاستعمار الجديد

٢١٠ - كانت أولى ضربات الاستعمار الجديد تمكين الصهاينة ، بالدعم المستور أو المنكور ، وليس بالعدوان الظاهر القاهر ، من اغتصاب فلسطين وإقامة دولة صهيونية عليها (إسرائيل) سنة ١٩٤٨ وهي السنة التي يؤرخ بها لبداية تحول الاستعمار القديم إلى استعمار جديد . وهي السنة التي حلت فيها الامبريالية الامريكية محل الاستعمار الأوروبي . وهي السنة التي أصبح فيها علم الدعاية واغتصاب العقول علماً معترفاً به ذا أصول وفروع ، وهي السنة التي اكتمل فيه علم « السوبر نييطا » (التأثير غير المباشر) بعد أن نجحت تجاربه الأولى نجاحاً فائقاً خلال الحرب الأوروبية الثانية . ومنذئذ ، ستبقى

القوات المسلحة الأمريكية « جاهزة » للتدخل عند الفشل ، ولكن في حدود ضيقة لا يسمح بتجاوزها الخوف من اشتعال حرب ثالثة مع قوة دولية موازية ومعادية وقادرة هي الكتلة الاشتراكية بقيادة الاتحاد السوفياتي ، شريك الولايات المتحدة الأمريكية في الحرب الأوروبية الثانية ، وفي الانتصار ، وفي النفوذ الكوني . وفي هذه الحدود ضربت الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق حارسة مصالحها إسرائيل ضربتها عام ١٩٦٧ وأوقعت بمصر وسورية والأردن هزيمة مزلزلة .

٢١١ - في الأمة العربية ، وفي غير الأمة العربية من الأمم والشعوب الحية ، كلما انهزم الشعب ، بدأت قوى الحياة فيه تتجمع للمقاومة . ويكون أول سؤال تطرحه المقاومة الحية هو : لماذا الهزيمة ؟ ومن قبل ١٩٦٧ ، ومن قبل ١٩٤٨ ، بل ومنذ دُوِّهَمَ العالمُ كُلُّهُ بالاستعمار الاجنبي ، طرح هذا السؤال واختلفت الإجابات عنه . ونحن نعرف من تاريخ الشرق (كان يطلق في القرن الماضي على كل ما احتله الأوروبيون) كيف كانت إجابة المسلمين كافة عن هذا السؤال . نعرفها من تاريخ حركات الإصلاح الديني : الوهابية والمهدية والسنوسية والقادرية .. الخ . ونعرفه من تاريخ حركة التجديد الإسلامي التي بدأها الغزالي وغاها جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وابن باديس وحسن البنا .. الخ . كانت كلها تدفع بالإسلام الغزو الأجنبي وتدافع بالإسلام عن الوطن

القومي » فيقول جمال الدين الأفغاني في « العروة الوثقى » : « أنا لا أطلب أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما يكون عسيراً ، ولكنني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه » . وحينما يذهب إلى روسيا ثم يعود يترك تلاميذه من قادة حركة التجديد الإسلامي : عبد الرشيد ابراهيم ، وعلي ماردن ، ويوسف اكتشورا ، وأحمد اغاوغلو ، وعبد الله اناباي ، وشاكر محمدية ومائة آخرين ليؤسسوا حزب « اتفاق المسلمين » (١٩٠٥) لقيادة معارك التحرير الوطني من الاحتلال الروسي . (لم تسمح روسيا القيصرية بعقد مؤتمره التأسيسي ، فاستأجر المؤسسون سفينة بضائع حملتهم على نهر الفولجا ، وقبل أن تصل إلى حيث تفرغ البضائع كان من حملتهم قد فرغوا من تأسيس الحزب) . ويذهب داعية الجامعة الإسلامية عبد الرحمن الكواكبي إلى اعتبار جبهة « الجامعة الإسلامية » رابطة دفاع وطني ضد تسلط الأتراك المسلمين . وما أن تبدأ محاولة اغتصاب فلسطين حتى يندفع « الإخوان المسلمون » من مصر ويقاتلوا قتالاً باسلاً دفاعاً عن فلسطين العربية ، ويستدرکوا ما فات في وثائقهم فيضيفوا « الوحدة العربية » ، قبل الوحدة الإسلامية ، وفي الاتجاه إليها ، هدفاً من أهداف جماعتهم (فقرة ١٠٤) . وفي المشرق العربي ، حيث التحرر العربي يواجه السيطرة التركية لم يلبث الوعي القومي أن يفلت من مرحلة التضاد الظاهري الذي خلقه تظاهر المسيطرين

الترك بالإسلام ، فيجمع ابتداء من ١٩٤٣ بين القومية والإسلام في علاقة «استقلال وتكامل» في سبيل البعث . . (١٩٦٠). ثم ما يزال الوعي القومي على حقيقة العلاقة بين العروبة والإسلام ينمو من خلال التجربة ومن خلال العلم إلى ما تخوض فيه من حديث قريب مما يخوض فيه كثيرون من أبناء هذه الأمة العربية المسلمة ، بعضهم يجتهد في الإسلام وبعضهم يجتهد في العروبة ، وغاية كل اجتهد أن يرد على حملة التخريب والتغريب التي شنتها على الأمة العربية الاستعمار الظاهر وطبقته العميلة . وقد بلغ الاجتهاد في الإسلام حدًا احتضن فيه ، بالإضافة إلى هدف التحرر ، وهدف الوحدة ، هدف الاشتراكية ، وطالعتنا من صفوف العلماء بالدين ، و«الإخوان المسلمين» كتب وكتابات ومواقف تساند حركة التقدم العربي بما تعرفه من الآيات والاحاديث وسوابق التراث . . .

وكان كل هذا مصدر قوة هائلة لحركة التحرر العربي . وكان مزيد منه لا بد أن يؤدي إلى اجابة حاسمة ونهائية عن السؤال : لماذا كانت الهزيمة ١٩٦٧ ، وما العمل ؟

ولكن . .

٢١٢ - ولكن قد حقق الاستعمار الامريكي اهدافه من حرب ١٩٦٧ في اتفاقيات كامب ديفيد (١٩٧٩) ، واصبحت مهمته التالية «استقرار الوضع نهائيا» ، ولن يكون ذلك إلا بتدمير

« الانسان العربي » وليس بتخريبه فقط . لا بد من تفريغ هذه الأمة من مصدر قوتها الحضاري . لا تكفي التجزئة . لا بد من التفات . لقد قطعت التجزئة الاقليمية جبل الاعتصام القومي . واثبتت هزيمة ١٩٦٧ أن جبل الوطنية الإقليمية أوهى من أن يعتمد به . فلاذ كل مذعور من الضياح بما يعصمه من علائق أدنى : الطائفية . ولم يكن غريباً أن تبدأ طائفة في لبنان الحرب الاهلية لتقسيم لبنان بعد أقل من شهرين من توقيع اتفاق فض الاشتباك الثاني بين حاكم مصر والصهاينة (أول أيلول / سبتمبر ١٩٧٥) وأن تبدأ بعدها محاولة انفصال طائفي بربري في المغرب ، وفي السودان ، وفي مصر ... ولم لا ؟ !

منذ ١٩٤٨ والصراع العربي الصهيوني دائر حول نقطة مركزية : لمن تكون أرض فلسطين ؟ وليس ثمة أي خلاف بين العرب والصهاينة حول هذه النقطة . يقول العرب ان فلسطين أرض مغتصبة من الشعب العربي . فلسطين ليست محتلة أرضاً وبشراً كما كان الوضع قبل ١٩٤٨ ، بل فلسطين الأرض اغتصبت وأُخليت من الشعب العربي إلا القليل واستوطنتها الصهاينة الغاصبون ، واقاموا عليها دولة أسموها اسرائيل . إن واقع أمرها قريب الشبه بالواقع الاسترالي والامريكي بعد ابادة البشر إلا القليل وإقامة مجتمعات ودول من المهاجرين عليها . ينحصر الفرق في أن الشعب العربي لم يُبدَ ولكنه يحيط بأرضه المغتصبة إحاطة كثيفة يريد استردادها .

هذا هو الواقع من وجهة نظر عربية . ولا تختلف الرؤية الصهيونية لهذا الواقع عن الرؤية العربية إلا في التقويم . فعندهم فلسطين أرض اغتصبها العرب من الشعب اليهودي منذ الفتح الإسلامي . فلسطين لم تكن محتلة أرضاً وبشراً قبل ١٩٤٨ ، بل فلسطين الأرض اغتصبت منذ أربعة عشر قرناً واخليت من الشعب اليهودي إلا القليل ، واستوطنها العرب الغاصبون وضموها إلى دولة سموها دولة الخلافة إلى أن احتلها الانكليز . ان واقعها كان قريب الشبه بالواقع الاستراي والامريكي بعد اباداة البشر واقامة مجتمعات ودول من المهاجرين إليها . ينحصر الفرق في أن الشعب اليهودي لم يُبد ولكنه تشتت في اقطار الارض إلى أن قادته الحركة الصهيونية إلى فلسطين لاستردادها خالية من البشر فاستردها واقام عليها دولته اسرائيل .

بصيغة أخرى يرى العرب أن فلسطين قد تعربت أرضاً وبشراً منذ الفتح الإسلامي ، وهم لا يستطيعون تفسير أو تبرير هذا التعريب إلا بقوانين تطور المجتمعات من القبائل إلى الشعوب إلى الأمم ، وتطور الحضارة من قبلية إلى شعبية إلى قومية ، ودور الإسلام في البناء الحضاري العربي ، أي لا يستطيعون تفسيره أو تبريره إلا برده إلى أصوله القومية ، حينئذ تكون فلسطين جزءاً من الأمة العربية ويكون تحريرها داخلاً في نطاق حركة التحرر القومي العربي .

وبصيغة أخرى يرى الصهاينة أن الفتح الإسلامي ليس إلا غزواً وعدواناً غير مشروع ، مجرداً من الفاعلية الحضارية ، بل هو مثل كل الغزو العدواني مُعْطَل للتطور الحضاري ، وبالتالي فإن من حق اليهود أن يقاتلوا الغزاة ويطردهم من الأرض ويستردوها ليستأنفوا مسيرتهم الحضارية . وهكذا أسموا حرب ١٩٤٨ حرب التحرير . .

ومن هنا كانت قضية الصراع حول أرض فلسطين «لَنْ تكون ؟» قضية المسلمين في جميع أنحاء الأرض . لأنه صراع يتصل بمشروعية الفتح الإسلامي وحق المسلمين في العيش في سلام على الأرض التي أسلموا فيها أو حملهم الإسلام إليها منذ ١٤ قرناً . ولكنها من ناحية أخرى كانت قضية كل الشعوب الذين بقوا من سلالة الذين كانوا يقيمون في تلك الأرض قبل الفتح الإسلامي ، مثل الآشوريين في الشام ، والاقباط في مصر والبربر في المغرب . وكان انتباه كل الأطراف مشدوداً لمعرفة ما الذي سينتهي إليه الصراع . ولم يكن الصراع لينتهي بالانتصار في الحروب ، ولكن بإقرار أحد طرفي الصراع بحق الطرف الآخر في أرض فلسطين . ان اقر اليهود بأنها أرض عربية ينتهي الصراع وتبدأ مشكلة السكان وماذا يفعل العرب باليهود منهم . وإن انتهت بإقرار العرب بحق الصهاينة ، فقد أقروا في الوقت ذاته بحق كل بقايا الشعوب التي فتحها الإسلام بحقوقهم في تحرير أوطانهم من الغزو الإسلامي وتحريرها واستردادها كما فعل

الصهاينة . . وكان كل طرف يحضر نفسه لمواجهة الموقف حين ثبت لمن الحق . وإذا بهم يشهدون في أول ايلول / سبتمبر ١٩٧٥ أكبر دولة عربية إسلامية ، تقرر فجأة الاعتراف بإسرائيل . الاعتراف بأن بقايا الشعب الذي كان في فلسطين يوم الفتح الإسلامي من حقّه أن يسترد أرضه ، وما يعنيه من الإقرار ضمناً بأن الفتح الإسلامي كان غزواً عدوانياً غير مشروع . . فدخل المسلمون مرحلة الخطر الحالّ عليهم وعلى دينهم وأرضهم . .

وكان المفروض والمتوقع من أي شخصية مسلمة سوية تكثيف الجهود والتحامها على المستويات المادية والبشرية ، والفكرية والدعائية والقتالية ، دفاعاً عن العروبة باسم الاسلام .

٢١٣ - ومن ناحية أخرى كان القوميون يدركون ، منذ بداية وعيهم القومي ، أن فلسطين جزء كأي جزء من أمة عربية مكتملة التكوين ، وأن اغتصاب فلسطين هو اغتصاب واقع على جزء من الوطن العربي لا بد أن يسترد بصرف النظر عن هوية أو جنس أو دين أو لغة أو لون المغتصبين . وما كانوا يستطيعون تبرير هذا الموقف أو تفسيره إلا برّقه إلى وحدة التكوين القومي الحضاري الذي انشأ به الإسلام أمّتهم بعد أن كانت قبائل وشعوبا ، فإذا بهم يشهدون في أول ايلول/ سبتمبر ١٩٧٥ أكبر دولة عربية اسلامية تقرر فجأة الاعتراف بإسرائيل .

الاعتراف بأن القبائل والشعوب ما تزال باقية كما كانت في مراحلها المتخلفة ، وأن أمتهم العربية لا وجود لها أو لا تستحق الوجود .

فدخل القوميون مرحلة الخطر الحال على أمتهم .

وكان المفروض والمتوقع من أي شخصية عربية سوية تكثيف الجهود والتحامها على المستويات المادية والبشرية ، الفكرية والدعائية والقتالية ، دفاعاً عن الإسلام باسم العروبة .

٢١٤ - كان هذا هو المفروض والمتوقع والممكن . ولو تحقق لكان قميناً إن عاجلاً وإن آجلاً بأن يحشد الجماهير العربية من المحيط إلى الخليج تحت راية قومية واحدة ، رمزا لوحدة وطنها العربي وحضارتها الإسلامية ، ولاستجاب لدعوته كل عربي سوي الشخصية لأنه حينئذ لا يستجيب إلا لنزوعه التلقائي على السجية ، ولاشتعلت الأرض العربية ثورة تحرق حدود التجزئة ، وتظهر فلسطين وتهزم الإمبريالية الأمريكية ، ولأسهم فيها كل عربي سوي الشخصية ، لأنه حينئذ يثور دفاعاً عن ذاته .

ولا شك عندنا في أن الإمبريالية الأمريكية ، بما هو في حوزتها من إحصاءات ومعلومات ، وبما لديها من علماء وباحثين ودارسين ، وبما هي متقدمة فيه من علوم تاريخ الحضارات ، والحضارات المقارنة ، علم الحضارات التطبيقي ، وبما تملكه من تفوق في أدوات الإعلام والدعاية وغزو العقول ، كانت تتوقع

هذا المفروض المتوقع ، وتُعدّ العُدّة حتى لا يكون ممكناً .
فسلطت وبطرق مباشرة وغير مباشرة ، على الشعب العربي جماعة
سبق أن ضربتهم التجزئة وغربتهم ، فكانوا أو هن شخصية من
أن يتمردوا على ما يراد منهم أو أن يرفضوا ، وكونت منهم ،
سواء عرفوا أو لم يعرفوا ، فرقة هدامة ، غايتها ، سواء قصدت
أو لم تقصد ، الإجهاز على الأمة العربية ، بالاسلوب نفسه الذي
عرفناه من قبل ، وقوانينه الخمسة المسماة قوانين القهر الدعائي
(فقرة ١٧٣) .

فهْمُ أولاً بدون استثناء يتمتعون في محيطهم الاجتماعي
العربي « بمراكز اجتماعية دينية (فمنهم الائمة ، والمشايخ ،
والمترجمون من المعاهد الدينية وقادة الجماعات الاسلامية ،
واساتذة الشريعة في الجامعات ، وموظفو الافتاء في الدول) ؛ أو
علمية (فمنهم الدكاترة ، والأساتذة في الجامعات ، والكتّاب
والمتقنون) ؛ أو مالية (فمنهم كل أصحاب الملايين من
الرأسمالين ورجال الأعمال وأصحاب البنوك ومن قاربهم ثراء
من « النفطيين ») ؛ أو عشائرية (فمنهم أمراء ورؤساء
طوائف ، وقادة أقليات) . . أي أن كلاً منهم ذو مركز يضيف
عليه مقدرة خاصة على التأثير في صياغة آراء وتحديد اتجاهات
مواطنيهم إما عن طريق التوجيه أو عن طريق التقليد » ، وليس
من بينهم - على امتداد الوطن العربي - شخص عربي واحد يمكن
أن يقال إنه « عادي » ، . . فهم « لوبي » نموذجي .

غاية هذا « اللوي » (الفرقة) ، نقض البناء الحضاري العربي . ولما كان الذين يحركونهم مباشرة ، أو بطريق غير مباشر ، يعلمون علم اليقين من دراسة الحضارة العربية أنها قومية اسلامية ، فقد انشطرت الفرقة إلى فريقين . فريق لنقض المضمون الحضاري القومي الذي يتجسد في وحدة الوطن العربي ، وفريق لنقض المضمون الحضاري الإسلامي الذي يُعبّر عنه بالدين . ولكن هذا الانشطار لم يبلغ وحدتهم كأداة ، ووحدة غايتهم كوظيفة . دلالة هذا أنّ كلّاً منهم يبرر وجود الفريق الآخر ويدعمه ويغذيه . فالاجتهاد في الإسلام مباح ومرغوب . كان كذلك دائماً ، وما يزال كذلك ، سواء كان ثمة دعوة إلى العلمانية أو لم تكن . فيركز الفريق الأول على ما يسميه التيار العلماني ، ويحسّم خطره ، ويسند إليه الكفر البواح ويحرض عليه المسلمين ليبرر وجود فريق علماني ويدعمه ويغذيه . والفكر العلماني (الفردي الليبرالي الرأسمالي) كان موجوداً منذ وجود الاستعمار ، وقد تأثر به دعاة الإصلاح الديني والاجتماعي ممن اتصلوا بأوروبا وأعجبوا بنهضتها حتى قبل الاستعمار ، ومشأهم رفاعة الطهطاوي ؛ بل ان حركة التجديد الاسلامي كانت رداً على الموجة العلمانية الاوروبية تأثرت بها بما تنطوي عليه من اقرار بأن « التقليد » السلفي كان حائلاً بين المسلمين وبين مباراة الاوروبيين في التقدم ، ولكن الفريق الثاني من اللوي يركز على ما يسميه التيار الإسلامي ، ويحسّم خطره ويسند إليه الجمود الرجعي ، ويحرض عليه المتطلعين إلى التقدم ، ليبرر وجود فريق

ديني ويدعمه ويغذيه . وهما ، الفريقان ، يتبادلان « الاعتراف » ليكون وجودهما مشروعاً . فمع أن كل دعاة العلمانية يعرفون أن ليس في الإسلام كهانة ولا رجال دين ولا مؤسسة دينية ، إلا أنهم يتحدثون عن الفريق الآخر بصفته « رجال الدين » ، وبهذه الصفة يميزون أنفسهم عنهم ويميزونهم ، ويمدونهم بأسباب الكهانة ويعترفون لهم بها ، فإذا بالكهنة يتخذون من الدعوة العلمانية وفريقها مبرراً ليحتكروا لأنفسهم الإسلام عنواناً وعقيدة وشريعة وتفسيراً وفقهاً واجتهاداً بحجة أنهم يردون عن الأمة مخاطر فريق العلمانيين . وهما معا يثيران معركة فيما بينهما محرّكها من منها أكثر مقدرة على نقض التكوين الحضاري للأمة العربية . فباسم الإسلام يناهض فريق منهم القومية حتى يندس في العقول ، إنه لا توجد قومية ، فلا توجد أمة عربية ، فلا يوجد وطن عربي ، فلا يهم الإسلام من الصراع العربي الصهيوني إلا تحرير «بيت المقدس» أولى القبلتين وثالث الحرمين فيختصر الصراع على الوطن إلى صراع على مبنى . وباسم التقدم يناهض الفريق الآخر الإسلام نظاماً ، ليفسح مجاًلاً لقبول الناس نظاماً فردياً في ذات جوهره ، لتنفرد الأمة العربية افراداً ، لكل واحد منهم انتماءه إلى ذاته ، وولاؤه إلى مصلحته .

وليس ما يقوم به أي فريق منها دعوة إسلامية أو علمانية ، بل هي « دعاية » صريحة لا علاقة لها بالاجتهاد الفكري في شؤون الدين أو في شؤون الدنيا .

٢١٥- فكل فريق منهما « يركز على مقولة بسيطة : مبدأ أو شعار » يثبه ويكرر به بدون تشتيت انتباه الجماهير إلى فرعياته أو تطبيقاته أو آثاره حتى يصبح لصيقاً بالعقل الواعي أو بالعقل الباطن ، بحيث أن مجرد ذكره يضع المتأثر به في وضع نفسي وعصبي وفسولوجي معين يجعله قابلاً للتصرف المستهدف » (قانون القهر الدعائي الأول - فقرة ١٥٩) .

فريق يرفع شعار « الشريعة الإسلامية » ويركز على أن الهدف الوحيد الأوحده الذي يجب أن تتجه إليه الجهود هو تطبيقها وفوراً ، ولكنه لا يقول ما الذي يقصده على وجه التحديد بالشريعة الإسلامية ، هل هي شرع الله كما جاءت به الآيات المحكمات في القرآن ، أم هي المذاهب الفقهية ؟ وإذا كانت المذاهب الفقهية ، فهل هي مذاهب القرون الأولى بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، أم هي مذاهب تقوم على أصول من القرآن حتى لو اجتهد فيها المعاصرون ؟ وإذا كانت المذاهب الفقهية السلفية فأى مذهب يعنيه بالشريعة الإسلامية ؟ وإذا اختار مذهباً ، وفي كل المذاهب آراء مختلفة وراجحة ومرجوحة ، فأى رأي يريد له أن يكون هو الشريعة الإسلامية ؟ فإن كانت الشريعة الإسلامية هي انتقاء ما يلائم مصالح المسلمين في هذا العصر ، فمن الذي ينتقى ويختار ؟ وإذا كان هو الذي ينتقى ويختار فما الذي انتقاه واختاره ؟ وإذا كان قد انتقى ، فما هي قواعد الشريعة الإسلامية التي يرى أنها ملائمة لتنظيم وتحقيق مصالح المسلمين في هذا العصر ولم يكن لها سابقة في المذاهب ؟ لو كان داعية لأجاب وكتب ونشر الصيغة التي

يراها لعلاقات البشر في هذا العصر بما يحقق مصالح المسلمين ، كما فعل بعض الدعاة في الوطن العربي وخارج الوطن العربي . ولكنه ليس داعية ، إنه جهاز دعاية لا أكثر ولا أقل ، فيكتفي بالشعار ، المبدأ .

٢١٦ - أما فريق العلمانيين من « اللوبي » الموحد فهو يرفع شعاراً أصبح « مودة » هو « حقوق الإنسان » . وقصة حقوق الإنسان هذه من اغرب قصص الفكر الليبرالي ومؤلفات عصر التنوير الأوروبي . لعلنا نقصها يوماً بالتفصيل . يكفينا الآن أن نعرف أن « حقوق الإنسان » عنوان أو شعار أو مبدأ مجرد . وهي ، على مستواها هذا ، تعتبر نموذجاً مثالياً لإغواء العقول واغتصابها . وأين الإنسان الذي لا يستهويه أن تكون له حقوق مقدسة سابقة على مجتمعه ، وأسمى من أي نظام فيه ؟ ان العنوان وحده يكفيه ويرضيه ويغريه . أما ما هي هذه الحقوق ؟ وما هو مصدرها ؟ وكيف تتحقق في الواقع ؟ وفي أي مجتمع ؟ وفي أي زمان ؟ فلا أحد يقول ولا أحد يسأل إلا بعد أن تصبح « حقوق الإنسان - الشعار » لصيقة بالعقول الواعية وغير الواعية . حينئذ قد يعرف الضحية أن اغتصاب عقله أو تدمير حضارته يستحق الاستسلام ، لأنه ممارسة لحرية الرأي وحرية التعبير « دون تقييد بقيمه الحضارية » فيستسلم . أما إذا سأل : ما هي هذه الحقوق ، فإنَّ العدَّ لا ينتهي . فمنذ صدور دستور ولاية فرجينيا الأمريكية (١٢ حزيران / يونيو ١٧٧٦) ثم صدور

إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الذي صاغه جيفرسون (٤ تموز / يوليو ١٧٧٦) ثم إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية (٢٧ آب / أغسطس ١٧٨٩) ثم إعلان حقوق الشعب العامل الذي أصدرته الثورة الروسية (١٦ كانون الثاني / يناير ١٩١٨) حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته هيئة الأمم المتحدة (١٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٤٨) ، وحتى الآن ، صدر نحو خمسين إعلاناً وميثاقاً واتفاقاً دولياً حول حقوق الإنسان ، وقد يمتد العدّ راجعاً ليشمل العهد الكبير (١٢١٥) وبيان الحقوق (١٦٢٧) وقائمة الحقوق (١٦٦٨) التي صدرت في انكلترا واستقت منها اعلانات حقوق الانسان الأمريكية كثيراً من مبادئها المعلنة . ولا بد أن يمتد العد إلى ما تزال هيئة الأمم المتحدة مشغولة بصياغته من حقوق . ولن يفقد هوة العد والاحصاء في أغلب الدول دستوراً أو وثيقة تعتبر بالنسبة إلى مُصدرها بياناً أو إعلاناً لحقوق الانسان . وحين يصل العدّ إلى دول أمريكا الجنوبية حيث إعلانات حقوق الإنسان أكثر شمولاً وأكثر صرامة ، سيجد أن تلك الدول قد تقدمت منذ عام ١٩٤٨ في جميع المجالات ، ولو تقدماً بطيئاً ، إلا في مجال احترام حقوق الإنسان فإنها تتخلف سنة بعد سنة كما قال جروس اسبيل الاستاذ في جامعة مونتفيدو (أروغواي) فيما نشرته منظمة يونسكو عام ١٩٧٨ .

ولقد ظن أنور السادات الرئيس السابق لجمهورية مصر

العربية ، يوماً ، ان مصر العربية لم يعد ينقصها ، في ظل حكمه ، إلا أن تصدر إعلاناً لحقوق الإنسان ، فاستفتى الشعب في هذا الظن يوم ٢٠ نيسان / ابريل ١٩٧٩ ، ثم أعلن أن الشعب العربي في مصر قد وافق بأغلبية تتجاوز ٩٩ بالمائة على إصدار « إعلان حقوق الإنسان المصري » . ولم يصدر الإعلان قط . ربما لأن القضاء العالي في مصر كان له رأي آخر . فقد كانت المحكمة العليا منعقدة لتقضي في دستورية بعض القوانين (الدعوى رقم ١ لسنة ٣٦ قضائية) فقضت يوم ٥ نيسان / ابريل ١٩٧٥ ، بأن الميثاق « الذي قدمه جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية فأصدره يوم ٣٠ يونيو ١٩٦٢ هو بمثابة إعلان لحقوق الانسان في مصر ... »

إن واحداً من حقوق الانسان التي تبهر المثقفين والساسة ، ويضفون عليها القدسية ، ربما من أجله ، هو حق العمل الجماعي المنظم في صيغه المتعددة من أول الجمعيات الخيرية إلى النقابات المهنية إلى الأحزاب . لقد نصت المادة العشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقالت : « لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية » ومنذئذ أصبح عنواناً ثابتاً في برامج أغلب الأحزاب . ومن غرائب قصة حقوق الانسان أن هذا الحق ذاته كان يعتبر في إعلان حقوق الانسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية « اعتداء » على حقوق الانسان المقدسة . إذ أن التزام الفرد المنتمي إلى جماعة بما تقرره

الأغلبية هو إهدار لحريته الفردية المقدسة في أن يختار لنفسه ما يشاء . فأصدرت الثورة الفرنسية فيما بين ١٤ و ١٧ حزيران /يونيو ١٧٩١ مجموعة من القوانين عرفت معاً باسم « قانون شابلير » تدين وتحرم تأسيس الجمعيات أو النقابات أو المنظمات الجماعية ... الخ .

إن الطرح الليبرالي لشعار « حقوق الانسان » مجرداً من مضمون محدد في زمان معين ومجتمع معروف ، قد استفز من قبل كثيراً من المفكرين في أوروبا ذاتها فأنكروا واستنكروا فكرة الحقوق المقدسة السابقة على وجود المجتمع (اميل دوركهايم - جورج دافي ، دي بونالد ، جوزيف دي ميستير ، هانس كيلس) .. الخ : (فلسفة الليبرالية تأليف اميل ميرو (١٩٥٠)) . أما في العالم الثالث الذي ننتمي إليه فيكفي أن نصرب مثلاً من المؤتمر الذي انعقد في كابول ، عاصمة أفغانستان ، ما بين ١٢ و ١٤ أيار / مايو ١٩٦٤ لدراسة « حقوق الانسان في الدول النامية » حيث كاد الاجتماع أن ينعقد على أن المفهوم المجرد لحقوق الانسان يمثل على المستوى التطبيقي ترفاً قد تستطيع الدول المتقدمة تحقيقه ، أما الدول النامية فهي في حاجة إلى دولة « راعية » مسؤولة عن أن تحقق لرعاياها التنمية الكافية ليكون الانسان إنساناً ، وهو لا يكون إنساناً إذا أخضعه الفقر والمرض والجهل لما تخضع له البهائم من قوانين غريزية .

في يوم ٢٢ تشرين الأول / اكتوبر ١٩٨٤ نشرت جريدة

الأهرام القاهرة مقالاً مضيئاً أنشأه الفيلسوف العربي ، شيخ الفلاسفة ، د . زكي نجيب محمود أطل الله بقاءه . كان المقال عن حرية التفكير . والتفكير عند الأستاذ الجليل هو : « عملية ذهنية ترسم خريطة ، أو خطة ، العمل المؤدي إلى تحقيق هدف ما » . والتفكير الحرّ هو الذي لا يتدخل أحد ذو سلطان في طريقة رسم الخريطة . واستنكر د . زكي نجيب محمود هذا التدخل وأسماء قتلاً لحرية التفكير ، ثم أراد أن يثبت الجريمة بأدلة علمية قائمة على « أرض في صلابة الحديد » كما قال . خلاصة تلك الأدلة أنّ الكلمة ليست هي الشيء الذي يعبر عنه ، بل هي رمز تنوب عن الشيء الذي اصطلح أصحابها على أن تنوب عنه . فتحول الفكرة إلى كلمة لا يعني أن الكلمة قد حولت الفكرة إلى شيء ، إلى واقع .

ولكن إذا كانت الكلمة هي لا شيء ، فلماذا ، إذن ، لا يقف المفكر عند حدود التفكير بل يتجاوزها - في بعض الأحيان - إلى التعبير ؟

إنّ المفكر لا يكف ، الواقع أنه لا يستطيع وهو يقظ أن يكف ، عن التفكير . أو بتعبير د . زكي نجيب محمود لا يكف المفكر عن رسم خرائط وخطط عمل تؤدي إلى تحقيق أهداف معينة . ولكنه قد لا يعبر عن كل أفكاره . ثم يختار فكرة أو خطة عمل ، فيعبّر عنها أي يعرضها على الغير . يصوغها مقالاً من الكلمات مثلاً . والغير هنا هم الناس . وهو لا يعرضها على الناس تخلصاً منها كما لو كانت إفراز مخّه ولكنه يعرضها عليهم

ليحدث فيهم أثراً هو إقناعهم بصحتها ، ثم ليحدث بهم أثراً هو تحويل « الفكرة - الخطة » إلى حركة ، وتحقيق الهدف في الواقع : واقعه وواقع الناس ، أي الواقع الاجتماعي المشترك . ولقد قال د . زكي نجيب محمود إن حرية الفكر لا تبدأ من فراغ ، وهذا حق . وقال إن هناك طرفين لكل موقف فكري ، الواقع والتفسير . وهذا حق أيضاً . ولكن عندما يضاف التعبير إلى التفكير يصبح لكل موقف فكري أطراف ثلاثة : الواقع - الفكر - الواقع . إذن ، فإن اكتمال العملية الذهنية المسماة تفكيراً بالتعبير عنها يحولها من اختبار للذات إلى اختبار للغير ، وهذا لا يمكن أن يخفى على شيخ الفلاسفة . وبالتالي تتحول العملية الذهنية إلى نشاط اجتماعي وتتحوّل حرية التفكير من حرية فردية ذاتية لا تهم أحداً ، إلى حرية اجتماعية تهم عارض الفكرة ومتلقيها . وهكذا نرى أن الكلمة التي ليست هي « الشيء » الذي ترمز إليه هي دعوة موجهة إلى الناس إلى تحقيق هذا الشيء في مجتمعاتهم .

نصل هنا إلى صلب الموضوع .

هل لأي إنسان حرية دعوة الناس إلى إحداث « أي شيء » ؟ . أجيب عنه إجابة أرجو أن ترضيه : نعم لأي إنسان حرية دعوة الناس إلى إحداث أي شيء في المجتمع . مصدر هذه الحرية ، أو الحق ، كما أفضل أن أسميها ، أنه شريك لهم ومعهم في واقع هذا المجتمع ومصيره . وهو المصدر ذاته الذي

يُحوّل كل إنسان آخر الحرية أو الحق في أن يدعّو الناس إلى أفكار وخطط وأهداف تناقض أو تلغي ما دعا إليه الأول . وهكذا لا يملك أحد ، ولا السلطة ، حق التدخل في حرية التفكير مطلقاً ، ولا في حرية التعبير إلا في حالة واحدة : إلغاء المصدر المشترك لهذه الحرية . أعني المساس بوحدة المجتمع المشترك . المساس بوحدة المجتمع ، أو المساس باشتراك الناس فيه .

نضرب أمثلة للإيضاح .

يولد الناس فيجدون أنفسهم متمين إلى وطن معين لم يختاروه لأنفسهم . من هنا تصبح العلاقة بالوطن (الوطنية) علاقة المواطنين جميعاً بالوطن المشترك ، علاقة مشاركة تاريخية ، كما يقولون ، تعبيراً عن أنها ناتجة تطور تاريخي طويل ، وليست من إنشاء إرادة منفردة وقتية . وهو ، أي الوطن ، مشترك بين أفراد كل جيل وفيما بين الأجيال المتعاقبة . وحدة الوطن المشترك هي ذاتها العامل الرئيسي ، أو أحد العوامل الرئيسية التي تحول الناس من أفراد إلى مجتمع . وقد لا يتفق المواطنون في رسم خرائط أو خطط لما ينبغي أن يكون في المجتمع ، وفي هذا يمارسون حرية التفكير بلا حدود وحرية التعبير بلا قيود . وقد تنتهي حرية التفكير بأحدهم إلى رسم خطة هجرة ، وتنازل عن جنسيته . . الخ ولكن أحداً منهم لا يملك حرية دعوة الناس إلى « أفكار - خطط » عمل ، لتحقيق هدف التنازل عن جزء من

الوطن ، أو تقسيمه ، أو قبول اغتصاب جزء منه أو قبول
تهجئته .

مثل آخر . من العوامل الرئيسية التي تحول الأفراد إلى
مجتمع « النظام » . المجتمع هو أفراد منظمون بقواعد سلوك عامة
ومعلنة تتدرج صاعدة من اللائحة إلى القانون إلى الدستور . وقد
لا يتفق المواطنون في مدى مطابقة خطة العمل المعلنة في قواعد
هذا النظام لأفكارهم . وفي هذا يمارسون حرية التفكير بلا حدود
وحرية التعبير بلا قيود . وقد يصل الأمر بهم أو ببعضهم إلى حد
الدعوة إلى تغيير النظام جملة . ولكن أحداً منهم لا يملك حرية
دعوة الناس إلى « أفكار - خطط » عمل لتحقيق الفوضى .

لست أتوقع إنكاراً لما تقدّم ، وعلى من يشك في صحته أن
يراجع أي قانون عقوبات في أية دولة ، فسيرى أن عقوبة
الإعدام وما يقاربها قسوة مذخرة جزاء على محاولة المساس
بالتحريض ، أو بالاتفاق ، أو بالمساعدة ، أو بالفعل ، بسلامة
الوطن ووحدته ، أو المبادئ الأساسية التي يقوم عليها النظام في
المجتمع (تعاقب المادة ٧٨ أ من قانون العقوبات المصري
بالإعدام كل من تدخل لمصلحة العدو « لإضعاف روح الشعب
المعنوية أو قوة المقاومة عنده ») . فنسأل : أليس الاقليمي إنساناً ،
أليس المستغل إنساناً ، أليس الخائن إنساناً ، أليس الظالم إنساناً ،
أليس الصهيوني إنساناً كما أن العربي إنسان ؟ فلماذا لا يقول
حملة شعار « حقوق الإنسان » من هو الإنسان الذي يعنونه ؟ وما

هي الحقوق التي يقصدونها في الوطن العربي ؟ ثم ، أليس من حق الإنسان العربي أن يختار وطنه ويختار النظام الذي يعيش في ظلّه اختياراً حراً بدون إكراه ؟ إذن فدعوه يختره حراً ، فإنه سيختار الوحدة العربية دولة والإسلام نظاماً لأنه - وهذا من سوء حظ الليبراليين العرب - شعب عربيّ جميعاً ، مسلم الأغلبية ، فهل يقبلون ؟ إنهم لا يقبلون ولا يرفضون لأنهم لا يقولون ، لأنهم أصلاً ليسوا قائمين على دعوة ، بل قائمين على دعاية . وإلا فليقل لنا واحد منهم ما هو على وجه التحديد الذي لا يعجبه في الإسلام نظاماً ؟ ولماذا ؟ وما الذي يقترحه بدلاً منه ؟ وأرجو ألا يقول لنا أحد منهم : لا اعتراض على الإسلام أو الشريعة الإسلامية لولا أن الذين يطبقونها بشر ، لأنه قد يسأل : أين الشريعة أو القانون أو المبدأ أو النظام . . . الذي لا يطبقه بشر ، حتى لو كانت الليبرالية ؟

٢١٧ - وكل من فريقي « اللوي » ينفذ على وجه صاخب ومنفعل القانون الثاني من قوانين القهر الدعائي . فليس همّ أي واحد منها منصباً على إقناع الناس بشعاره وما ينطوي عليه من حلول لمشكلات الحياة ، بقدر ما هو منصبٌ على تجسيم وإبراز القصور الفكري أو الفشل التطبيقي في « المبدأ - الشعار » الآخر . ليبقى « شعاره - مبدؤه » بعيداً عن أي حوار جماهيري وتنصرف ملكات الجماهير في الحوار إلى ما هو ضده ، ويتحول هو إلى مقولة مسلّمة أو تبدو مسلّمة . وهما في هذا يشيران معركة

نكراء لا هم لأحدهما إلا نقد الآخر .

٢١٨ - وفي هذه المعركة يحاصران انتباه الشعب ويحصرانه في ثنائية الشعار وضده (الشريعة الإسلامية والعلمانية) ولا يسمحان للناس بأن يلتفتوا إلى قضايا أو مبادئ أو شعارات أو مشكلات أو حتى آمال أخرى . ما زال كل منهما يثير معركته ضد « مبدأ - شعار » دفاعاً عن « مبدأ - شعار » ، حتى كاداً يلهيان الشعب عن الأرض المغتصبة ، والاستعمار المسيطر ، والديون الثقيلة ، والفقر المدقع ، والثراء الفاحش ، والفساد الإداري وعذاب الحياة اليومية الذي ينصب على رؤوس المعذنين في الأرض العربية . ذلك لأنها ليسا أصحاب دعوة ، ولكنهما يقومان بالدعاية لحساب أصحابها ، فهما يلتزمان قانون الدعاية الثالث في الحصر الثنائي .

٢١٩ - وكل منهما لا يكف عن اتهام الماضي وإدانته ويلتقط من بين أحداثه أحداثاً ، ومن بين مراحل مرحلة ، ومن بين أشخاصه أشخاصاً لينسب إلى الماضي بكل أحداثه ومراحل وأشخاصه ، على مدى قرونه الطويلة ، الهزيمة وال فشل والتخلف ، قياساً على مستقبل يصوغه من آماله وأحلامه التي لا يعرف أحد كيف تتحقق ، وهي عند فريق آمال وأحلام أوروية ولكن بدون أوروبا الأرض والبشر والتاريخ والحضارة . وهي عند فريق آمال وأحلام عصر الرسالة والخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان

وعلي، ويضيفون إليهم الأموي عمر بن عبد العزيز، ولكن بدون خاتم الرسل، وبدون مكة والمدينة والأعراب والردة والفتوح والفتنة، وعصر ما قبل نشوء الأمم والدول، وعلى وجه خاص عصر ما قبل نشوء النظام الرأسمالي الاستعماري الاستغلالي الذي هو مشكلة البشرية في هذا العصر. هذا بالرغم من أن كلا من الفريقين يعرف تماما أن الماضي لا يعود ولا يُلغى، وأنه غير قابل للاستعادة أو الإلغاء، وأن ما نحن عليه هو المحصلة النهائية لما لا حصر له من هزائم وانتصارات، وما لا حصر له من قادة فاشلين وراشدين، وما لا حصر له من التخلف والتقدم، سواء أعجبنا ما نحن عليه أم لم نعجبنا، وأن البكاء على الاطلال لا يغير الحال، وتفاخر العبيد بالحدود لا يحطم القيود، وليس السلف الصالح مسؤولين عن تحقيق ما لنا من مصالح. وقد يعلم الفريقان أن ذلك الماضي الذي يدينانه هو الذي خلقنا أمةً أرقى تكويناً من كل القبائل والشعوب التي كان أسلافنا ينتمون إليها، وحُولَ الإسلام بنا وفيها من رسالة إلى حضارة. ولكنهما معاً يدينان الإنسان العربي القوي السوي الحضاري بما كان من أمره يوم أن كان في براءة الطفل وعجزه. ذلك لأنها غير قائمين على دعوة حضارية بل قائمين على دعاية ضد الحضارة العربية فهما يطبقان القانون الرابع من قوانين القهر الدعائي.

٢٢٠ - وأخيرا فهما على التزام حديدي بالقانون الخامس من قوانين القهر الدعائي. فهما غير معنيين بالحديث عما بين الأفراد

والجماعات من فروق روحية أو فكرية أو مادية أو اجتماعية، وما تولده تلك الفروق من خلاف وتنافس وصراع وقهر ومذلة، وآثار كل هذا في حياة الناس الواقعية. إنهم يخفون كل هذا «الواقع» في جوف كتلة هائلة من الأفراد النمطيين المجردين من واقعهم الاجتماعي، يطلق عليهم فريق منها لفظ «الإنسان»، ويطلق عليهم الفريق الآخر لفظ «المسلمون» حتى لا يلتفت فيتمرد واحد «من بني الإنسان» على ما يعانيه في حياته من قهر ومذلة وفقر بفعل واحد آخر من بني «الإنسان». وحتى لا يلتفت فيتمرد واحد من «المسلمين» على ما يعانيه في حياته من قهر ومذلة وفقر بفعل واحد آخر من «المسلمين» (كما التفت الإمام ابن تيمية فحرض العرب المسلمين على قتال التتار المسلمين دفاعاً عن وطنهم أوديبارهم كما كان يسمى الوطن). ذلك لأن فريق «اللولي» العربي لا يقوم على دعوة إلى ما يصلح الحياة من المساواة والحرية والتقدم، بل يقوم على دعاية تغلق عقول الناس دون إدراك واقع حياتهم لتبقى مفتوحة لما يدسه فيها «قادة الرأي» من دعاية حتى يفرغوها من الحضارة العربية ليسهل على «قادة الرأي» حشوها بحضارتهم الغربية الغربية، اغتصاباً للعقول.

فهل يفلحون؟

٢٢١ - هذا سؤال له أهمية ستبينها بعد قليل. نكتفي الآن بطرحه لنعرف من الجواب عنه ما إذا كان الاستلاب الحضاري

ممكنا، بانتزاع شعب من حضارته أو انتزاع حضارته منه، وإذا بته في بوتقة حضارة الغزاة. والجواب: محال، إلا بانقراض الشعب نفسه، إما بالإبادة الجماعية أو بمحاصرته وعزله في ظروف مادية لا تسمح له بالنمو حتى ينقرض كما فعلوا بسكان استراليا الاصليين وبالهنود الحمر في أمريكا. والشعب العربي عصي على الإبادة والمحاصرة، بالإضافة إلى الإبادة الجماعية أو الحصر حتى الانقراض قد أصبح في هذا العصر محالاً. وقد أفاد الهنود الحمر وسكان استراليا الاصليون من هذه الاستحالة فبدأوا في التكاثر والنمو. لا تنقرض الحضارات، ولكن تنمو نمواً بطيئاً يستغرق قروناً طويلة في الزمان وفي المكان. في الزمان بمواكبة النمو الحضاري لنمو التكوين الاجتماعي خلال التطور من الحضارة الأسرية إلى الحضارة العشائرية إلى الحضارة القبلية إلى الحضارة القومية. هنا لا يوجد استلاب بل حضارة تنمو، أو روافد حضارية تتجمع، لتكون حضارة أكثر نمواً. وفي المكان بالتأثير المتبادل بين الشعوب والأمم والحضارات المتعاصرة الذي أصبح، مع اتساع نطاق ومجالات الاتصال، يزود بكل حضارة بما يتفق وبنيتها من مصادر حضارية أخرى. تأخذه وتتمثله فيسهم في نموها بدون أن تفقد خصوصياتها المميزة. وإنما يرجع وهم انقراض الحضارات إلى أن كل حضارة نامية تتغير بعض مظاهرها خلال عملية النمو ذاتها، حتى إذا ما كثرت المتغيرات وتراكمت حتى أصبحت مميزة، اعتبر بعض الدارسين، لمقتضيات فنية في دراسة الظواهر، أن تلك حضارة جديدة، وإن ما سبقها قد انقرض، وهو غير

صحيح لثلاثة اسباب : ان التواصل الحضاري ليس فعلا إراديا . انه يتم في مرحلة الطفولة غير المدركة كما قلنا من قبل (فقرة ١٧٧) وما دام الناس يتكاثرون بال ميلاد فإن الاطفال سينقلون حضارتهم إلى من بعدهم من أطفال حتى يباد أو ينقرض المتكاثرون وليس بغير هذا . السبب الثاني هو أن الحضارة هي ناتج تفاعل جماعي بين الناس وفيما بينهم وبين الظروف البيئية التي يعيشون فيها رحلا أو مستقرين . وما دامت الجماعة قائمة فإنها تحمل وتنمي حضارتها إلى أن تنقرض الجماعة أو تباد ، وليس بغير هذا . وما تزال بعض القبائل الافريقية تحمل حضارتها القبلية بالرغم من أن أفرادها قد أصبحوا رعايا في دول تضم قبائل أخرى ويلعب هذا التمايز الحضاري دورا أساسيا فيما تعانيه تلك الدول حديثة النشأة من صراع وحروب داخلية وانقلابات عسكرية ومذابح بشرية . وسيبقى هذا الصراع قائما سنين طويلة الى أن تنشأ ثم تنمو ، من خلال التفاعل السلمي وغير السلمي ، حضارة وطنية من روافد الحضارات القبلية . السبب الثالث ، الذي يهمننا أكثر من أي سبب آخر ، هو أن الحضارة القومية تتميز عن باقي الحضارات بأن الأرض المحددة الخاصة بالشعب المعين ثابتة في الزمان وفي المكان . وبالتالي فإن دورها في بناء الحضارة القومية ، من خلال تفاعل الشعب معها تأثرا وتأثيرا ، وما يسفر عنه من خصائص حضارية يتسم بما لها من ثبات واستمرار . فتميز الحضارة القومية بثباتها واستمرارها في أفراد الشعب (شخصياتهم) ، حتى الذين يهاجرون منها اختيارا أو

يغادرونها اضطراراً. ومستبقى الحضارات القومية ثابتة في المكان مستمرة في الزمان، إلى أن تتخطى البشرية مرحلة التكوين القومي إلى أنماط أوسع، تنشئ حضارات أكثر نمواً، تكون الحضارات القومية روافدها، وهو احتمال يقع أبعد من المستقبل المنظور أو المتصور وبالتالي لا يعيننا أن ننشغل به قبل أن يقع بقرون.

محال، إذن، على «اللوي» العربي الذي يحاول نقض الحضارة العربية، ومن هم وراء «اللوي» من قوى إمبريالية، أن يفلحوا في نقض الحضارة العربية. ولنا على هذه الاستحالة دليلان من تجربتين تاريخيتين معاصرتين. أولاهما بدأت منذ نحو قرنين، وثانيتهما بدأت منذ نحو قرن ونصف. اخترناهما لارتباطهما بموضوع هذا الحديث عن العروبة والإسلام. فالتجربة الأولى جرت في الولايات المتحدة الأمريكية بقصد استلاب مضامين حضارية قومية مختلفة؛ والثانية جرت في اتحاد الجمهوريات السوفياتية بقصد استلاب مضامين حضارية إسلامية. والتجربتان تجريان الآن إلى ما تستحقانه من الفصل النهائي.

نبدأ بالتجربة الأمريكية:

ثورة الشباب

٢٢٢ - في أيار/ مايو ١٩٦٨ اندلعت في جامعة باريس

(السوربون) ما اسميت بثورة الطلاب حيث استولى الطلاب على الجامعة وتولوا ادارتها بما في ذلك اختيار المواد التي تدرس فيها ومناهج تدريسها. ولم يتم إخماد تلك الثورة الطلابية إلا بعد أن اقتحمت قوات الأمن الفرنسي حرم الجامعة العتيقة بالقوة العنيفة حركة المقاومة فيها ، وفُضت اعتصام الطلاب ، وقبضت على مئات منهم وفرقت الآخرين. وقد رُوِّع الرأي العام الفرنسي أن تنتهك حرمة الجامعة أكثر مما رُوِّعته ثورة الطلاب وصحايا العنف المتبادل بينهم وبين قوات الأمن. فقد كانت حرمة الجامعات وحضارتها قد تحولت على مدى قرون طويلة الى أن تكون إحدى التقاليد الحضارية المستقرة التي يجزع الناس كافة إذ تخترق أو تضطرب. ومن خلال الالتفات المتوتر إلى خطورة خرق هذه التقاليد الحضارية التفت الرأي العام إلى ما وراء ثورة الطلاب.

كان أول ما تبين أن ثورة الطلاب في جامعة باريس هي امتداد لثورة أكثر شمولاً تجتاح الولايات المتحدة الأمريكية يسمونها «الثورة الثقافية المضادة» ويرمزون لها باسم «الزهرة الطفلة»، يقوم بها الشباب عامة، وليس الطلاب خاصة، ضد أغلب ضوابط السلوك التقليدية في مجتمع رأسمالي صناعي متقدم تكنولوجيا. كما تبين أن أحد المحركات الأساسية لتلك الثورة الشبابية الممتدة عبر القارات كتابٌ من تأليف مفكر اسمه هربرت ماركوز عنوانه الانسان ذو البعد الواحد (١٩٦٤).

وأفكار ماركوز هي محاولة توفيق، أو تلفيق، ما بين مذهب سيغموند فرويد في علم النفس، وبين مذهب كارل ماركس في علم الاجتماع. كلاهما حاول أن يحدد العوامل الأساسية التي تتحكم في اتجاهات الفرد ومواقفه وسلوكه في المجتمع. فرويد يردّها إلى المحاولة الفردية الشعورية وغير الشعورية لحل التناقض بين الغريزة الجنسية كمحرك أساسي للفرد، وبين الضوابط الاجتماعية التي تحول دون «حرية» إشباع تلك الغريزة. وماركس يردّها إلى المحاولة الطبقيّة الواعية لحل التناقض الكامن في أسلوب الإنتاج بين قوى الإنتاج وعلاقاته في المجتمع غير الاشتراكي. فيأتي ماركوز ويلاحظ أن مجتمع الوفرة الرأسمالي الصناعي المتقدم قد أذاب التناقض في أسلوب الإنتاج فأصبح الأفراد والطبقات الذين كانوا من قبل قوى معارضة متحدي الموقف مع الطبقة الرأسمالية بدون حاجة إلى إرهاب مكشوف، وتحولوا إلى مساهمين في تدعيم المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي، فلم يعد التغيير ممكناً من خلال الصراع الطبقي ولا أصبحت الطبقة العاملة (البروليتاريا) أداة تغيير المجتمع الرأسمالي الصناعي المتقدم ذي الإنتاج الوفير. فالتفت ماركوز إلى ما لا يزال باقياً من ضوابط الغرائز الجنسية واعتبرها قهراً وإعداما للحرية بالقدر الكافي لبدء عملية التغيير منها لتتحول بعد ذلك إلى التغيير السياسي. فاختر الشباب كقوة مرشحة للتغيير وقادرة عليه. فدعا الشباب دعوة حارة وملحة إلى الثورة... وكانت الثورة. وقال: «إنني أرى في معارضة الشباب بالذات لمجتمع الوفرة أهمية

تفوق أهمية النتائج المباشرة لهذه المعارضة. إن معارضة الشباب - وهذه هي الأهمية - أصبحت تربط بين الثورة الغرائزية وبين الثورة السياسية في نفس الوقت».

وقد لخص ماركوز نظريته كلها خلال حوار علني في «مسرح الأفكار» في نيويورك عام ١٩٦٨ دار بينه وبين نورمان ميلر الشاعر الأمريكي صاحب كتاب لماذا نحن في فييتنام؟ وآثر سلزنجر المؤرخ الأمريكي، واشترك فيه روبرت نويل الشاعر الأمريكي الحاصل على جائزة بولتزر (نشر ملخص وقائع الحوار في مجلة الهلال القاهرية في أول تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٨).

قال ماركوز وهو يتحدث عن المجتمع الأمريكي: «إنني اعتبر المجتمع سرياً - أو غير معنوه - إذا كان يستخدم موارده التكتيكية والمادية والثقافية لا لزيادة الإسراف، والتخريب، والاستهلاك الكاذب، ولكن لكي يقضي على الفقر، والغربة، والتعاسة. ففي مجتمعنا القائم لسنا نجد الأغلبية التي تتكون على أساس الوعي الحر والرأي الحر. ولسنا نجد هذه الأغلبية التي تتكون على أساس التعليم المتساوي بالنسبة إلى الجميع. ولا على أساس إتاحة الحرية المتساوية لمعرفة جميع الوقائع. إننا أمام أغلبية مصطنعة و«نمطية» يصنعها تعليم مصطنع و«نمطي» وإعلام «مصطنع نمطي». بمعنى آخر، لا أظن هذه الأغلبية حرة مع أن روح الديمقراطية ذاتها هي أن يكون الشعب سيداً وحرّاً. كانت هذه فكرة جان جاك روسو وفكرة ستيوارت ميل. وهذه هي الفكرة التي دافع عنها كبار المدافعين عن الديمقراطية منذ البداية. ولم يكونوا يفصلون الشعب كمجموعة، ولكن

الشعب «كأفراد»، حقا يستطيعون التفكير لأنفسهم، ويحسنون لأنفسهم، ويكونون أفكارهم الخاصة دون أن يخضعوا للضغط الموعية التي تمارسها القوى الخاصة والأحزاب السياسية وكل الأطر القائمة الآن».

٢٢٣ - ويقول فيكتور بالدريدج عالم الاجتماع الأمريكي في كتابه « علم الاجتماع » إن ثورة الشباب التي بدأت في الستينات في الولايات المتحدة الأمريكية قد انتشرت وانتصرت ، وأصبح كثير من الأمريكيين يتطلعون الى التغيير ويحاولونه على هدي مبادئها . وتبدو دلائل هذا الانتصار من تغير معايير الانتفاء التي كانت سائدة من قبل . فمئذ سنين طويلة كان ثمة اعتقاد سائد في الولايات المتحدة الأمريكية على أن على كل فرد أن يلتزم قيماً ومعتقدات اجتماعية واحدة . ولما كان الشعب الأمريكي يتكون من مهاجرين وافدين إليها من أمم أخرى يحملون في ذواتهم القيم والمعتقدات واللغات والتقاليد الخاصة بالأمم المهاجرين منها ، فقد سادت فكرة أن وضع كل اولئك البشر في « بوتقة صهر » تهيمن عليها وتحركها الطبقة الوسطى البيضاء البروتستانتية السائدة ، كفيل بأن تطرح كل فئة قيمها الخاصة وتذوب في تلك الطبقة الوسطى وتمثل قيمها ومعتقداتها وتقليداتها . وكانت الطبقة الوسطى البيضاء البروتستانتية تعول تعويلاً حاسماً على برامج التعليم ووسائل الإعلام حيث تعرض خصائصها كمثل أعلى .

غير أنه ابتداء من الستينات رفضت كثير من الجماعات هذه

النظرية وطالبت بأن تحتفظ بمميزاتها الحضارية وان تكون تلك المميزات محل حماية واحترام . وبأن يسمح لكل جماعة أن تعيش حياتها الخاصة طبقاً لقيمها الحضارية الخاصة ، وأن تتكلم لغتها ، وأن تكون لها مدارسها الخاصة ، وأن تتحول الولايات المتحدة الأمريكية إلى مجتمع من جماعات متميزة ومتعددة حضارياً ومتعايشة بدون قهر ، وقد أدى هذا إلى أن حلت فكرة قبول التمايز محل فكرة المجتمع المتجانس .

لقد أخطأ ماركوز خطأ جسيماً فيما نسبته إلى جان جاك روسو . ولكن هذا لا يهم بالنسبة إلى موضوع حديثنا . المهم أن ماركوز قد كشف في الفقرة الأخيرة من حديثه أنه الابن الشرعي لذات الحضارة الفردية التي يحرّض الشباب على الثورة ضد مراحل نضجها وإثمارها . فهو معنى بالفرد وغرائزه وحرّيته وتفكيره وثورته ضد الضوابط الاجتماعية . فلنقل ضد المجتمع . انه يرى الانسان الفرد الحر اللامتمي إلا لذاته ، ويتصوّر أن المجتمع الرأسمالي الصناعي المتقدم تكنولوجياً ذا الوفرة ، الذي يتحول الناس فيه إلى حيوانات استهلاكية غريبة أو مغتربة ، طارئاً على مجرى تطور الحضارة الفردية ، في حين أنها اقصى ما وصل إليه تطورها . . انه يراها تنهار فيحرّض الشباب على الثورة ليقبها قائمة . لقد فضحه مفهومه عن الاغتراب ، انه عنده الاغتراب عن « الذات » ، فالأصل عنده والبدائية ان الانسان ينتمي لنفسه ، لغرائزه ، لمصلحته ،

لقيمته ، لما يريد أن يحققه ، ووراء هذا المفهوم الخاطيء خطأ أكثر جسامة وهو اعتقاده أن الانتهاء اختبار إرادي فهو يدعو إلى شحذ الإرادة لإلغائه أو استبداله .

فما الذي أسفرت عنه ثورة الشباب ؟ انتهت إلى لا شيء في فرنسا حيث الحضارة القومية تقاوم منذ قرون الاغتراب الفردي . أمّا في الولايات المتحدة ، حيث اجتمعت أخلاط من الجماعات الحضارية « الإثنية » المهاجرة فقد انتهت ثورة الشباب إلى الانتصار على محاولة تغريبها وصهرها في بوتقة الجماعة البروتستنتية سكسونية الأصل . وفشلت محاولة قرنين من التغريب . وأظهر حتى أطفال الذين استجلبوا بالقوة من افريقيا منذ قرنين ، أنهم ما يزالون يحملون في شخصياتهم بقايا من حطام الهياكل الحضارية التي حملها أجداد أجدادهم .

اسطورة الامام شامل

٢٢٤ - التجربة التاريخية في الاتحاد السوفياتي أكثر ثراء من التجربة الامريكية بخبرة فشل محاولة انتزاع الانسان من حضارته أو انتزاع حضارته منه أو إحلال هيكل حضاري في شخصيته بدلاً من هيكل شخصيته الحضاري . كما أنها قاطعة الدلالة على عبث الدعوة العلمانية في مجتمع ذي حضارة إسلامية . ذلك لأن التجربة التاريخية لبعض شعوب الاتحاد السوفياتي تقدم نموذجاً

فدأً لكيفية تحول الإسلام إلى حضارة ثم بقاءه هيكلًا أساسيًا لشخصية الإنسان، ومقاومته كل محاولات الاستلاب أو الاغتراب بدعوى التقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي الذي لا شك فيه، حتى بعد انحساره عقيدة، واندثاره نظامًا. ففي الاتحاد السوفياتي، وعلى مدى قرن، قبل أن يصبح اتحادًا سوفياتيًا، تغيرت «الدولة» من دوقية روسية إلى امبراطورية قيصرية، إلى اتحاد جمهوريات سوفياتية، وتغير أسلوب الانتاج من الزراعة إلى التجارة إلى الصناعة، وتغيرت علاقاته من الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية، وتغيرت العقائد من وثنية إلى دينية إلى ماركسية، وتوالت الأجيال ما بين أدنى مستويات التخلف إلى أرقى مستويات التقدم حتى انتهت إلى جيل سوفياتي العقيدة والانتماء والنظام، ومع ذلك، وعلى مدى الزمان الذي مضى، لم تستطع الدولة، ولا استطاع نظامها، ولا استطاع رعاياها، أن ينتزعوا من الانسان في عديد من جمهوريات الاتحاد السوفياتي الهيكل الحضاري الإسلامي لشخصيته. لا نعني - طبعًا - الإنسان السوفياتي المؤمن المسلم الذي يؤم المساجد ويؤدي المناسك على واحد من المذاهب السائدة هناك (الحنفي والشافعي من المذاهب السنية، والإمامي الاثني عشري والإسماعيلي من المذاهب الشيعية)، بل نعني على وجه التحديد الإنسان السوفياتي الملحد الماركسي الشيوعي العضو القيادي أو العضو القائد في الحزب الشيوعي نفسه. لأن الأول ليس حجة على صحة ما نقول، والأخير حجة لا ترد.

ولقد كانت اسطورة الإمام شامل ، وأساطير وملاحم أخرى محكاً لتمايز الحضارات في شخصية الإنسان السوفيائي وميداناً لصراع لا يمت بصلة قريبة للصراع الطبقي وعلاقات الإنتاج ووسائله بالرغم مما أهدرت خلاله من دماء المتصارعين .

٢٢٥ - وليس الإمام شامل من خلق الاساطير، بل هو محمد عبدالقادر شامل إمام المسلمين في داغستان (القوقاز) وخليفة الإمام غازي محمد الكمرأوي في الإمامة وفي قيادة ثورة التحرر الوطني ضد الاحتلال الروسي على مدى أكثر من ربع قرن (١٨٣٢ - ١٨٥٩)، وزائر مصر عام ١٨٦٣ (بورشعيد)، المتوفى بالمدينة المنورة عام ١٨٧١. أما الاسطورة فتحكى في ملحمة شعرية غنائية مثيرة وقائع وبطولات شعب القوقاز في حربه ضد الروس منذ أن بدأ القتال تحت قيادة الإمام منصور (١٧٨٥) حتى قيادة الإمام شامل التي حقق فيها من الانتصارات ما تعتبره الملحمة معجزات لا تتحقق لبشر. لقد كان الإمام شامل بطلاً وطنياً وقائداً عسكرياً مقتدراً بكل المعايير، ولكن شامل الأسطورة هو البطل القومي المسلم الذي تسند اليه الملحمة أفعالا وصفات تحولوه إلى «الرمز» المجسد لكل قيم وآمال شعبه. فهو المثل الأعلى والحلم الذي يتطلع إليه ويحلم به شعب مقهور. وهو حضارة هذا الشعب في حالة انتصاره، وعزاؤه في حالة الهزيمة. ولم تكن أسطورة شامل كما هي مصوغة في الملحمة الشعرية إلا واحدة من عديد من الملاحم التي تلعب الدور الحضاري ذاته في الشعوب

المسلمة الأخرى التي احتلتها روسيا القيصرية وضممتها إلى روسيا أرضا وبشرا، وانتزعت الخصيب من أراضيها ووزعتها على بطانة القياصرة من النبلاء والفرسان (كان أكثر التوزيع اسرافا ما وزعته الامبراطورة كاترين الثانية على عشاقها العديدين).

ودارت الأيام على القيصرية والقيصر واندلعت ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧ الشيوعية فوجه لينين، قائد الثورة، نداء إلى الشعوب المسلمة المقهورة في ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٧ يقول: «يا مسلمي روسيا... يا أيها الذين هدمت مساجدكم، ومعابدكم، وكانت معتقداتكم وتقاليدكم موضع سخرة القياصرة والمستبدين الروس، إن معتقداتكم وتقاليدكم ومؤسساتكم القومية والثقافية ستحرر ولن تمس بعد اليوم. مارسوا حياتكم القومية ونظموها بحرية وبدون عقبات. إن هذا حقكم. وتعلموا أن حقوقكم مثل حقوق كل شعوب روسيا، محصنة بقوة الثورة وقواها... هيا اذن وساعدوا الثورة... أيّدوا الثورة».

٢٢٦ - فانضمت إلى الثورة وقاتلت خلال الحرب الاهلية، جنبا إلى جنب الجيش الأحمر أغلب القوى الشعبية المنظمة من الشعوب المسلمة المقهورة (حزب المساواة بقيادة أحمد أمين رسول زاده (١٨٨٤ - ١٩٥٤) الذي تولى رئاسة جمهورية أذربيجان السوفياتية بعد النصر، اتحاد نقابات العمال المسلمين في كازان، والقوى الوطنية في القوقاز الوسطى، قادمين من صحراء تورجو التي طاردهم إليها القياصرة منضمين الى الجيش الأحمر بقيادة

جانج الدين، ومنظمة «الأوش جاز» من طشقند، ومقاتلو الطريقة الفيظية بقيادة عنان فيظي الذي قتل دفاعاً عن الثورة في شباط / فبراير ١٩١٨، وحزب الوحدة بقيادة عبدالله أباناي، وحزب «ملي شورو» بقيادة محمد عياد اسحق أحد قادة حركة الإصلاح الديني، واللجان الإسلامية، ولجان الاشتراكية الإسلامية بقيادة نورباي في حوض الفولجا، والجماعات الاشتراكية الإسلامية بقيادة أمين محيي الدين، وإبراهيم فولي، وشهاد جاد الدين، وغالي مينولا، وشاهد أحمد... الخ) ... كان دورهم في انتصار الثورة غير منكور إلى درجة أن أحد قادتهم وهو سلطان غالي (غالييف) الأستاذ في جامعة شعوب الشرق، وكان ذراع ستالين اليمني، وعضوا معه في اللجنة المصغرة في وزارة الشعوب والقوميات وصاحب نظرية «وحدة المقهورين»، التي انشأها من واقع خبرته داخل «مطبخ القوميات الستاليني» عام ١٩١٨ التي اذان فيها محاولة صهر الحضارات القومية في البوتقة الروسية، وقال فيها «إننا نرى أن استبدال ديكتاتورية طبقة أوروية (بورجوازية) بديكتاتورية طبقة ضدها (عمالية) تحمل حضارة المجتمع الأوروبي، ليس إجراء تقديمياً بالنسبة إلى الشعوب المستعمرة المقهورة، وحتى إذا كان هذا تغييراً فإنه تغيير إلى الأسوأ وليس إلى الأفضل...» فقبض عليه ستالين عام ١٩٢٣، ثم أعاد القبض عليه عام ١٩٢٨... كما قبض على، وصفى أغلب حاملي الأسماء التي ذكرناها من رفاق السلاح المنتصرين للثورة في عهد ستالين، وإن كان قد رد إليهم اعتبارهم بعد وفاته...

تلك على أي حال كانت «الستالينية» التي يدينها الجميع .

فلنصل إلى ما هو قريب منا تاريخيا، وبعيدا عن تاريخ ستالين، لنضرب أمثلة لما نريد أن نقول .

٢٢٧ - كان المسلمون في ظل الاحتلال الروسي يمارسون حياتهم طبقاً لقواعد ما يمكن أن نسميه «الإسلام التطبيقي» لا يعرفون اللغة العربية إلا قليلا، فغير قادرين على استنباط قواعده، يمارسونه طبقاً لمذاهبه الفقهية التي ذكرناها من قبل، وهي مذاهب لم تُحطُ بواقعهم القبلي والشعوبي ولا بترائهم الحضاري، فأكملوا ما لم يجدوه فيها بقواعد وطرق وتقاليد وآداب «سلوك» يومي تتفق مع روح الإسلام وقواعد مذاهبه ولكنها أكثر تفصيلاً وواقعية وأسهل إدراكا، يتبعها من «يريد» أن يتبعها كطريقة للتعامل مع غيره. فكانت الطريقة النقشبندية نسبة إلى أول واضع لمسالكها محمد بهاء الدين النقشبندي، فانتشرت وأصبح لها مريدون من أغلبية الشعوب المسلمة التي احتلتها روسيا. وأدّى اطراد الحياة على مسالكها طبقاً لقيمها وصيغها آدابها إلى أن تكون لتلك الشعوب حضارة مشتركة إسلامية المضمون نقشبندية التقاليد والآداب، قبل أن يدهامها الاحتلال الروسي فلما لم يصمد القادة من الخانات والأمراء وفروا أو استسلموا، تولى أئمة المسلمين قيادة المريدين في حرب التحرير، وكان من بينهم الإمام شامل الذي تحول إلى أسطورة تقصّها ملحمة شعرية غنائية. وبما أن شامل لم يكن البطل الإسلامي

الوحيد، فقد تعددت الملاحم الشعرية الغنائية التي تحكي قصص الحروب التي استمرت قرونا ضد البوذيين في الشرق وضد الروس المسيحيين في الغرب. ولما كانت الملاحم ذات شكل إسلامي، فقد عمرت بالحديث عن وقائع قتال «المسلمين» ضد «الكفار» في الشرق والغرب، وتمجيد الإسلام، وقوة الإيمان، وبطولات الأئمة الذين يأتون بما يشبه المعجزات بتوفيق الله الذي وعد المؤمنين بالنصر. . إلى آخر ما نجده مُردداً في كل الملاحم الشعرية، السجلات الأولى، لتاريخ كل الشعوب والأمم في جميع أنحاء الأرض، والتي ما تزال تتردد أغاني، وطقوساً، وأمثلة شعبية، وذكريات مروية، وروايات مسرحية، وفنوناً. . . الخ، في كل شعب. . .

نكمل حديثنا عن التجربة التاريخية مما أورده بننجسن وليميرسية كلكيچاي، الاستاذان في معهد الدراسات العليا في جامعة السوربون (باريس) في كتابهما «الموضوعي» عن الإسلام في الاتحاد السوفياتي (١٩٦٨) أفضل ما وقعنا عليه من بين كتب دعائية ودعائية مضادة كثيرة.

٢٢٨ - يهد المؤلفان لما سنلخصه عنهما بقولهما إنه لا شك في أن الاغلبية العظمى من المثقفين المسلمين في الاتحاد السوفياتي اليوم يعتبرون أنفسهم، بصدق وإخلاص، ماركسيين وأوروبيين. يحتقرون الماضي القريب لبلادهم، ويقفون بحزم ضد العودة إلى النظم الاقطاعية والرأسمالية السابقة على ثورة

١٩١٧ . فيبدون كما لو كانوا قد انسلخوا عن الماضي . وهو ما يبدو مبرراً لآمال الحكومة السوفياتية في أن ترى أولئك المثقفين الذين شكّلت شخصياتهم يقودون الجماهير المسلمة على طريق الاشتراكية . ولكن حقيقة الواقع أكثر تعقيداً من هذا . وقبل القطع بما إذا كان المثقفون المسلمون في الاتحاد السوفياتي قد قطعوا علاقتهم بماضيهم ، لا بد من اختبار مواقفهم من حضارة شعوبهم وتاريخها .

مثال نموذجي للاختبار ، سلوك القوميين من المثقفين المسلمين وردود أفعالهم الحادة فيما يتعلق بالدّفاع عن تراثهم الحضاري ، قدمته الأزمة الطويلة التي واجه فيها المسلمون الهجوم الروسي على الملاحم القومية ، واستمرت من عام ١٩٥١ حتى عام ١٩٥٤ . فقد شنت الحكومة السوفياتية حملة تطهير من التقاليد الموروثة لدى الشعوب المسلمة في كل عناصرها التي اعتبرتها غير متفقة مع العالم الاشتراكي الجديد . بدأت الحملة بهجوم شامل على الملاحم القومية التي تعرضت لنقد قاس ثم منعت باعتبارها عوائق في سبيل بناء الاشتراكية . ولما كانت تلك الملاحم هي صيغ لمضامين حضارية ، فإن دلالة الحملة لم تخف على المثقفين القوميين . إن الهدف الحقيقي من الحملة لم يكن إلا تدمير الحضارة القومية ليقوم بدلاً منها ما يسمّيه الكتاب الروس الحضارة السوفياتية وهي في حقيقتها الحضارة الروسية في شكل اشتراكي . وقد جرى الهجوم طبقاً لخطة واحدة . تبدأ أولاً

إحدى صحف موسكو : برافدا أو ليراتورنيا جازيتا . ثم تناوله اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الجمهورية المعنية ، ثم كل الأجهزة والمنظمات واللجان المحلية للحزب ، وتنتهي بإدانة الملاحم والمفكرين والكتاب المسلمين الذين أشادوا بتلك الأعمال غير المشروعة .

بدأت الحملة في ١٧ تموز/يوليو ١٩٥٠ . كان باجيدوف سكرتير أول اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الأذربيجاني يلقي محاضرة على بعض المثقفين ، هاجم فيها الإسلام بشكل عام هجوما عنيفا ، وأدان بقسوة كل حركات مقاومة الروس في القرون الماضية ، واتخذ موضوعا للإدانة وسببا ملحمة « يدقرقوط » وهي سجل أسطوري شعري لتاريخ أسلاف الأتراك السلاجوق ، وقد وصف الملحمة بأنها عنصرية ، ومضادة للشعوب . ثم أدان بالقسوة نفسها ملحمة « شامل » وأعادت نشرها مجلة « البلشفيك » في موسكو (العدد ٩ ، تموز/يوليو ١٩٥٠) ومجلة باكينسكي رابوتشي في باكو (أذربيجان) في اليوم التالي تحت عنوان : « طبيعة حركة المريدين وشامل » . وتلتها مقالة بقلم دانيالوف ، السكرتير الأول للجنة الإقليمية للحزب الشيوعي الداغستاني نشرتها مجلة فويروسي استوري في موسكو (العدد ٩ سنة ١٩٥٠) ، ومقال بقلم فادييف في المجلة ذاتها ، وكتيب من وضع سمير فوف بعنوان الطبيعة الرجعية لحركة المريدين وشامل في القوقاز نشر في موسكو . وامتدت الحملة إلى

ملحمة « المانا » ، أجل الملاحم الشعرية التي تسجل تاريخ حروب المسلمين ضد المنغول في القرنين السابع عشر والثامن عشر . . ثم ملحمة « قرقوط عطا » التركمانية ، ثم ملحمة « الباميش » التي تحكي نضال القبائل المسلمة ضد البوذيين ، ثم ملحمة « ايرسين » وملحمة « شورا باتيل » . . . الخ . وكانت اسباب الادانة المتكررة لجميع الملاحم أنها ذات جوهر إقطاعي وايدولوجية رجعية وتعصب إسلامي وتمجيد للحروب العدوانية ، فهي عقبات في سبيل الصداقة بين الشعوب . .

وقد مرت الحملة بدون مقاومة ظاهرة في كل الجمهوريات إلا في جمهورية « القرغيز » الصغيرة . ذات الحضارة المدونة شعراً في ملحمة « المانا » الجميلة ، وآخر جمهورية وصلتها حملة التطهير . فما ان نشرت في موسكو أول مقالة - المقالة التمهيدية - ضد « المانا » وما تضمنته عن تمجيد جهاد المسلمين ضد الكفار حتى أثارت فوراً عاصفة مقاومة حقيقية في صحافة « قرغيز » ، شارك فيها المثقفون وأساتذة الجامعات والكتاب ؛ وقادها ، وهنا موضع الدلالة ، الحزب الشيوعي المحلي أو « الملحدون الماركسيون » ، أعضاء وقيادة الحزب الشيوعي الذين لا يمتنون إلى الإسلام إلا برابطة حضارية . ولما كانت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي تصدر صحيفتين إحداهما « سوفيتسكايا » يكتب فيها الأعضاء الروس باللغة الروسية ، والثانية « ديكزيل » يكتب فيها الأعضاء الوطنيون باللغة القومية ، فقد انتقلت

المعركة إلى الصحيفتين : الأولى تتهم « المانا » بما تتهم به بقية الملاحم ، وتتهم المثقفين الوطنيين بالانحراف القومي والبورجوازية ، والثانية تدافع عن التراث القومي ، وتشن هجوماً مضاداً صاخباً تتهم فيه الروس باحتقار الاستقلال الحضاري لشعب قرغيز وانهمز الوطنيون إلى حين . . إلى حين أن مات ستالين . فبدأ المسلمون هجوماً مضاداً في كل الجمهوريات شاركت فيها وقادت بعضها الأحزاب الشيوعية للإفراج عن التراث القومي ، واحترام التمايز الحضاري ، والكف عن السلوك العدمي المعادي للقومية ، وعن عبادة الأشخاص . وانهمزت الحملة ، وعادت الملاحم يردد الشعب اغانيها ويفخر بالانتفاء إلى ابطالها ويطلق اسماء أولئك الابطال على المواليد الجدد

وفي عام ١٩٥٦ ، اعدم باجيدوف الذي بدأ الحملة ، وانهقد المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياني الذي اعاد الاعتبار إلى كل الذين اعدمهم ستالين بتهمة الانحراف القومي والرجعية الإسلامية . فدعت المجلة نفسها التي بدأت الحملة « فوبروسي ارستوري » إلى مؤتمر حضره اكثر من ٦٠٠ من المفكرين ، لوضع « منهج جديد » للدراسات التاريخية ، وفيه عرض دانيالوف دراسة بعنوان « حركة الجبلين تحت قيادة شامل » أشاد فيها اشادة هائلة ببطولة شامل وكل حركات مقاومة المسلمين للغزو الروسي القيصري . فحركة المريدين القائمة على

أساس الشريعة الإسلامية لم تكن حركة متعصبة ولكنها كانت ردّ الفعل الطبيعي ضد الاحتلال الروسي . أما شامل فقد كان رجل دولة مرموقاً ، ويطلاً قومياً ، وكل ما وجه إليه من اتهامات في مرحلة عبادة الأشخاص من اتصال بتركيا أو بانكلترا لا أساس له من الصحة . . الخ . إنه الدانيالوف نفسه الذي نشر في عام ١٩٥٠ ، في المجلة « فوبروسي أستوري » ذاتها (العدد ٩) يتهم فيها حركات مقاومة المسلمين للغزو الروسي القيصري بأنها حركات « قومية بورجوازية » . . . وفشلت محاولة تاريخية أخرى في انتزاع الحضارة من الإنسان ، أو انتزاع الإنسان من حضارته لإذابته في بوتقة حضارة غريبة . .

إذن ، لن يفلح « اللوي » العربي فيما فشل فيه السكسون الأمريكيون والسوفييات الروس .

لماذا اذن ؟

٢٢٩ - طائفة تناهض العروبة بالإسلام لو كانت حسنة النية في الدعوة إلى إقامة نظام إسلامي في الوطن العربي فإن مناهضتها العروبة تهزم غاية دعوتها (الجزء الاول من الحديث) وإن كانت سيئة النية تريد أن تنقض الحضارة العربية القومية فإنها ستفشل كما فشل البروتستنت في الولايات المتحدة الأمريكية (فقرة ٢٢١) ، وطائفة تناهض الاسلام بالعروبة ، لو كانت حسنة النية في الدعوة إلى التقدم العربي حتى على الطريق الاوربي فإن

مناهضتها الاسلام بالعروبة تهزم غاية دعوتها (الجزء الثاني من الحديث) وإن كانت سيئة النية تريد أن تنقض الحضارة العربية الاسلامية فإنها ستفشل كما فشل الروس السوفييت في اتحاد الجمهوريات السوفياتية (فقرة ٢٢٨) .. فلماذا إذن كل هذه الدعوات والمنظمات والكتابات والمحاضرات والنشرات والسفاهة في الإنفاق ، والجهد الجهد من أجل غاية فاشلة ؟ .. ولماذا يختار أصحابها ضياع أعمارهم في سبيل الفشل ؟

لا مبرر للحديث عن الفشل . لأنهم لا يجاهدون في سبيل الإسلام ، وإنما يستعملون اسمه نداء ليستمع إليهم شعب ربه حضارته على أن يلي نداءه . ولا يناضلون في سبيل الوطن العربي ، وإنما يستعملون اسمه ادعاء ليجتمع إليهم شعب تحمله حضارته على أن يجتمع حول وحدته وانتمائه . ولا يعملون في سبيل أنفسهم ، فثمة من يغنيهم عن العمل وعنايته ، وإنما هم يكملون ما بدأه الاستعمار منذ قرون : جزءاً الأمة دولاً فخلق الإقليمية تخريباً ؛ وفرض نظاماً رأسماليا فخلق الفردية تخريباً ، ثم جاء في عصر الإعلام والدعاية واغتصاب العقول ليدمر الإنسان العربي في شخصيته . يحاول بفريق أن ينزع هيكلها الأساسي باسم الإسلام ؛ ويحاول بفريق ثانٍ نزع هيكلها الأساسي باسم العروبة . ويتعاون الفريقان ليكونا فرقة غايتها أن يصبح الإنسان العربي حطاماً ، « فيستقر الوضع نهائياً » على حطام الأمة العربية بعد أن تحطم مصدر مناعتها ومقاومتها ،

وأداة تحررها ووحدتها وتقدمها : الانسان العربي السوي !

هل يعرفون ؟

٢٣٠ - خلال الحرب الأهلية في إسبانيا التي نشبت في ايلول/سبتمبر ١٩٣٦ وانتهت في آذار/مارس ١٩٣٩ اقتحم الجنرال فرانكو مدينة مدريد بأربعة طوابير عسكرية ، فلما استولى عليها قال ، أو قيل ، ان الفضل في الاستيلاء على المدينة العاصمة يرجع أساسا إلى « الطابور الخامس » ، وكانوا يعنون به عملاء فرانكو داخل المدينة الذين اندسوا بين المدافعين وأشاعوا روح الهزيمة في نفوسهم ، وخربوا ما أعدوه للدفاع عن المدينة ، فانهمزوا . وإلى عهد قريب كان يطلق وصف « الطابور الخامس » على أولئك الذين يخدمون أغراض الغزاة من داخل الارض المعرضة لخطر الغزو كما فعل عملاء فرانكو . ولم يعد منكورا ولا خفيا أن للولايات المتحدة الأمريكية « طابور خامس » في كل دولة من دول الأرض صديقة أو عدوة . فقد أصبحت الطوابير الخامسة أجهزة من نظم الحكم الحديثة . كل ما يفرق بين « الطابور الخامس » في عام ١٩٣٩ ، و« الطابور الخامس » بعد الحرب الاوروبية الثانية (١٩٤٥) ، أنه لم يعد من الممكن القطع بأن المنتمين إليه عملاء مأجورون . قد يكونون وقد لا يكونون . فإن التقدم العلمي في « تشكيل الطابور الخامس » لم يعد يشترط في جنده حتى معرفة أنهم مجندون .

نداء الى المفكرين العرب للمساهمة في «سلسلة الثقافة القومية»

يعلن مركز دراسات الوحدة العربية عن اصدار سلسلة جديدة بعنوان «سلسلة الثقافة القومية» التي يمثل الكتاب الحالي ثاني كتاب منها، والهادفة الى:

● تناول موضوعات القومية العربية - والوحدة العربية من كافة الجوانب.

● الاجابة عن التساؤلات والاسئلة الشائعة المثارة اليوم في حياتنا الفكرية حول موضوع القومية العربية والوحدة العربية.

● التوجه الى الشباب والطلبة بوجه خاص وكذلك يتوجب ان تكون كتب هذه السلسلة:

● مكتوبة بأسلوب سهل القراءة والفهم.

● وفي حدود ١٠٠ - ١٥٠ صفحة من الحجم الصغير (٢٥ - ٣٠ ألف كلمة).

● بأسعار متهاودة، بحيث تصل الى اوسع قاعدة من القراء.

والمركز يناشد المفكرين العرب للمساهمة بافكارهم واقتراحاتهم وبكتاباتهم في هذه السلسلة التي تسعى الى الجيل الجديد من العرب، تخاطبه باللغة التي يفهمها، وبالحجج الموضوعية التي يستجيب لها، بحيث تقوي الشعور القومي وتوسع الايمان بضرورة الوحدة العربية وكل ما من شأنه تقوية الثقة بالذات والاعتماد على النفس.

يمكن الحصول على قائمة الموضوعات المقترحة بالكتابة الى المركز او العودة الى المستقبل العربي العدد رقم ٣٨ (نيسان/ ابريل ١٩٨٢)، كما يرحب المركز بأية مقترحات لموضوعات اخرى.

الدكتور عصمت سيف الدولة

- مفكر عربي من مصر، ولد في إحدى قرى صعيد مصر عام ١٩٢٣
- حاصل من جامعة القاهرة على ليسانس الحقوق عام ١٩٤٦، ودبلوم الدراسات العليا في الاقتصاد السياسي عام ١٩٥١، ودبلوم الدراسات العليا في القانون العام عام ١٩٥٢؛ وحصل من جامعة باريس على دبلوم الدراسات العليا في القانون الخاص عام ١٩٥٦، ودكتوراة الدولة في القانون عام ١٩٥٧
- يعمل محامياً منذ تخرجه إلى الآن
- له سبعة عشر مؤلفاً منشوراً في القانون والفلسفة والاجتماع والقومية والديمقراطية والوحدة والاشتراكية، منها: أسس الاشتراكية العربية، نظرية الثورة العربية، الطريق إلى الوحدة، الطريق إلى الاشتراكية، الطريق إلى الديمقراطية، وحدة القوى العربية التقدمية، التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية لمشكلة فلسطين، وهذه المعاهدة.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب : ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٠٢٢٣٤

برقياً : «مرعبي»

تلكس : ٢٣١١٤ مارابي

٥٥٣٤٧٢٦٦